ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС **№2**, 2012

ISSN 1815-0047

Журнал включён в международные базы данных:
The Philosopher's Index;
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

АДКРЫЦЬ НЕЗАЧЫНЕНАЕ: ЛЬВОЎСКА-ВАРШАЎСКАЯ ШКОЛА І ЯЕ ПРАПАНОВЫ ДЛЯ БЕЛАРУСІ

(прадмова да рубрыкі)

Пётр Рудкоўскі

Ёсць два спосабы прасоўвання філасофіі ў грамадскім жыцці і акадэмічнай прасторы: 1) урачыстае прамаўленне дыфірамбаў у гонар філасофіі; 2) распазнанне абшараў, дзе паўстаюць філасофскія праблемы, распрацоўка метадалагічнага інструментарыю і філасофскае вывучэнне гэтых абшараў.

Львоўска-Варшаўская школа (ЛВШ), заснаваная Казімежам Твардоўскім ў 1895 у Львове, стала месцам самасцвярджэння філасофіі другім спосабам. У аснову гэтае Школы былі пакладзены тры прынцыпы: 1) яснасць паняццяў; 2) абгрунтаванасць сцверджанняў; 3) выкарыстанне патэнцыялу роднай (польскай) мовы.

ЛВШ – адна з найбольш плодных і ўплывовых школ XX стагоддзя. Беларуская філасофская прастора, геаграфічна найбольш блізкая да асяродкаў ЛВШ, – інтэлектуальна ці не найбольш адчужаная ад іх, што і падштурхнула рэдакцыю часопіса *TOPOS запусціць* у інтэлектуальны ўжытак некалькі тэкстаў *пра* Школу і некалькі – *ад* Школы.

Гісторык філасофіі Чэслаў Ляéўскі ў артыкуле *Чым філасофія абавязана апастату філасофіі?* прэзентуе мета-філасофскія погляды ЛВШ і паказвае ролю Франца Брэнтаны, «апастата філасофіі», у фармаванні гэтых поглядаў. Хоць «апастат філасофіі» ў аднясенні да Брэнтаны – мабыць, занадта гучная фраза, аднак, няма сумневу, што рэгулятыўная ідэя «навуковасці», высунутая Брэнтанам і падтрыманая Твардоўскім, аказалася надзвычай плоднай, бо спрычынілася да небывалага прагрэсу ў абшары логікі, тэорыі пазнання, метадалогіі, філасофіі мовы (калі абмежавацца толькі самымі значнымі абшарамі).

Перакладчык і даследнік спадчыны ЛВШ Барыс Дамброўскі ў тэксце *Страта быцця або Аб апафатычнай логіцы Яна Лукасевіча* спрабуе інтэрпрэтаваць трохвартасную логіку Лукасевіча як казус філасофскай апафатыкі. Тэза, безумоўна, правакацыйная. Сам тэкст, разбаўлены метафорыкай і патэтыкай, заслугоўвае, аднак, увагі як спроба улавіць сувязь паміж індэтэрмінізмам, трохвартаснай логікай і творчасцю, каб накласці на ўсё гэта апафатычную інтэрпрэтацыю.

Тэкст Паўла Роека, маладога філосафа з Ягелонскага ўніверсітэту, варты ўвагі па дзвюх прычынах. *Па-першае*, ён тычыцца праблемы ўніверсаліяў, якая з часоў Парфірыя і да сённяшняга дня ўяўляе з сябе *crux philosophorum*. Роек

прыводзіць бачанне тэмы «паўсюднікаў» Станіслава Ляснеўскага, выбітнага прадстаўніка ЛВШ, толькі каб затым цалкам раскрытыкаваць гэтае бачанне. У звязку з гэтым – і *па-другое* – дадзены тэкст уяўляе з сябе добры прыклад аналітычнай крытыкі поглядаў, якія, у сваю чаргу, таксама былі сфармуляваны ў аналітычна-крытычным ракурсе.

Пасля трох тэкстаў *пра* погляды прадстаўнікоў ЛВШ прыводзяцца тэксты саміх філосафаў з гэтае Школы. Прамова К. Твардоўскага *Філасофія і светапогляд* (1929) і сёння падаецца актуальнай (не толькі для філосафаў і не толькі для беларускай прасторы). Прамову можна прачытваць (або праслухоўваць) як разважанне над праблемай *нейтральнасці* філасофскіх даследаванняў. Храналагічна ранейшы выступ таго ж самага аўтара з 1912 года *Гістарычнае разуменне філасофіі* (публікуем тут толькі асноўныя тэзісы з яго) перагукаецца са зместам вышэй узгаданай прамовы і дае магчымасць пабачыць філасофію ў яе повязі з іншымі важнымі сферамі актыўнасці чалавечага духу: рэлігіяй, навукай, мастацтвам і практычнай дзейнасцю чалавека. Філасофія, на думку Твардоўскага, гэта «прамежкавае звяно» паміж пералічанымі сферамі актыўнасці, з гэтай прычына можна меркаваць, што «філасофская нейтральнасць» азначае хутчэй рацыянальнае ўзаемадзеянне з сумежнымі сферамі, чым абыякавасць да іх.

Трэці тэкст нашай «міні-анталогіі» мае даволі спецыялізаваны характар. Артыкул Ізыдоры Домбскай *Да пытання аб т. зв. пустайменнях* уяўляе з сябе аналіз розных магчымых сітуацый, калі назва *N* (як быццам) пазбаўлена аднясення. Домбская ў ходзе аналізу выяўляе шэраг праблем у сувязі з тэзай пра існаванне «пустых назваў» і паказвае крыніцы праблематычнасці.

Гэты сціплы зборнік мае характар *запрашэння* да знаёмства і дыялогу са Школай, прадстаўнікі якой жылі і дзейнічалі зусім побач – у Львове, Варшаве і Вільні. Жылі, трэба сказаць, у няпростых умовах, бо толькі каля 20 гадоў ім было адведзена пражыць у адносна спакойнай атмасферы міжваеннага часу. Першыя ж гады існавання Школы прайшлі ва ўмовах аўстрыйскай акупацыі і Першай сусветнай вайны, а «апошнія» (умоўна апошнія) 7 гадоў – ва ўмовах нацысцкай акупацыі. Але нават у такіх неспрыяльных умовах Школа змагла заваяваць «інтэлектуальны рынак» як у Еўропе, так і ў ЗША і трывала ўвайсці ў гісторыю сусветнай філасофіі.

Названыя на самым пачатку тры праграмныя ўстаноўкі Школы – яснасць паняццяў, аргументаванасць сцверджанняў, выкарыстанне роднай мовы – можна трактаваць як «тры парады» для беларускай філасофскай прасторы. ЛВШ, *па-першае*, прапануе нам пераадолець моду на цьмянае, эзатэрычнае філасафаванне, пазначанае тэрміналагічным хаосам і прэтэнцыёзным стылем – на карысць філасафавання яснага ў паняткавым плане і празрыстага ў стылістычным плане. *Па-другое*, Школа прапануе нам канструяванне філасофскай аргументацыі на аснове лагічных прынцыпаў – у процівагу тэндэнцыі да пераконвання з дапамогай іроніі, прыцяг-

нутай аналогіі, далёка пасунутай метафорыкі ды іншых рытарычных прыёмаў такога кшталту. *Па-трэцяе,* Школа ўяўляе сабой выдатны прыклад выкарыстання патэнцыялу роднай мовы для патрэб філасофіі – у процівагу наракання на «нераспрацаванасць тэрміналогіі» або «вузкасць аўдыторыі».

Запрашаем да знаёмства і дыялогу.

УТРАТА БЫТИЯ, ИЛИ ОБ АПОФАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ ЯНА ЛУКАСЕВИЧА

Борис Домбровский[1]

Abstract

In the article, Jan Lukasiewicz's worldview is analysed as one that led him to create multi-valued logic. There is also an attempt to explain why this logic lacks an ontological interpretation. The unity of Brentano's and Lukasiewicz's positions is shown. The author proposes to call both syllogistic by Brentano and three-valued logic by Lukasiewicz the two variants of apophatic logic.

Keywords: apophatics, many-valued logic, logical law, creationism.

1. Творчество и детерминизм (взгляд извне)

Проблему существования будем рассматривать в аспекте детерминизма/индетерминизма. В частности, тезис креационизма в виде упрощённой схемы «слово (истинное) ≡ существование» говорит о том, что мир создан по слову, т. е. слово является причиной существования, а вместе с тем, выражая законы существования, оно ограничивает это последнее. Следовательно, имеет место и обратная импликация – от сущего к закону в слове. Импликации в обе стороны, на которые разлагается упомянутый тезис креационизма в виде тождества, позволяют сформулировать проблему детерминизма в её крайней форме – прошлое и будущее определено с момента творения. Таким образом, творчество есть детерминизм, и было бы удивительно, если бы в устах Законодателя творчество не подпадало под доктрину детерминизма. О причинах этого творчества в философской работе умолчим.

Принятие концепции детерминизма может завести в тупик даже в том случае, когда всякое творчество отбрасывается и ставится только задача познания уже сотворённого. Вообще говоря, собственно детерминизм может быть отброшен, но принимается принцип причинности: если есть (существует) причина, то есть и следствие. Опасность состоит в том, что причина полагается наличной и тем самым в силу принципа создаётся следствие. При этом часто не замечают, что источником причины является субъект познания, который, несомненно, существует. И такая опасность будет существовать до тех пор, пока не установлены законы,

[1] Борис Домбровский – кандидат философских наук, доцент (г. Львов, Украина).

в соответствии с которыми имеют место причина и следствие, ибо всеобщность закона элиминирует субъекта, как творческого, так и субъекта познания.

Детерминизм опасен и тем, что познание явлений в сотворённом происходит в порядке, обратном процессу творения по слову, т. е. от сущего к слову, а чаще всего, в рамках принципа причинности, от явления причины (сущего) к явлению следствия (сущему). И хотя как одно, так и второе, будучи феноменами, предстают в познании своими качествами, всё же связь с существованием присутствует всегда. Познание же от сущего к сущности приводит в тупик апофатизма. И поскольку этот путь для познания закрыт, то остаётся путь от слова к сущему. Правда, слово может быть как истинным, так и ложным, зато при такой постановке вопроса детерминизм исключается загодя, уступая место индетерминизму, поскольку от вынесения суждения можно воздержаться.

Итак, в субъекте сосредоточены две причины ошибок познания, тесно связанные с проблемой детерминизма, – полагание сущего и вынесение им ложных суждений. Наиболее радикальные попытки избавления от названных ошибок базировались на скептицизме в отношении существования не столько мира, сколько собственного *Я*. В результате достигалось разделение сотворённого сущего, в отношении которого могла бы сохраняться концепция детерминизма, и познающего субъекта, за которым признавалась свободная воля, обеспечивающая ему статус, не противоречащий индетерминизму. Но даже и при таком разделении оставалась проблема высказывания истинного суждения о собственном *Я*.

Ранее Средневековье решало эту проблему в духе апофатизма, относя ошибки в познании сотворённого на свой счёт. В *Граде Божием* Августин говорит: «Если я ошибаюсь, то существую» – *«si enim fallor sum»*, обосновывая своё высказывание апофатической – ибо берущей начало в сущем – сентенцией: «Ведь кто не существует, тот и ошибаться не может». Утверждение об ошибке оказалось достаточным для убеждённости в существовании собственного *Я*. И эта убеждённость рождена не скепсисом, а имеет силу доказательства, поскольку бл. Августин высказывается в форме истинного условного суждения, что при несомненной истинности антецедента («Всяк человек ложь», Пс. 115, 2) и применении правила отделения позволяет заключить – я есмь.

Новое время повторяет эту же формулу, но уже разъеденную скрываемым за мышлением скепсисом – *cogito ergo sum*, «я мыслю, следовательно, я существую». И разумеется, у Картезия речь идёт исключительно о существовании мыслящего *Я*, истинность мыслей которого в общем случае гарантируется Богом. При катафатическом способе мышления (и высказывания) разделение субстанции на мыслящую и протяжённую, а равно и упование на Бога совершенно необходимы, ведь даже констатация *cogito* может быть отнесена к внутреннему опыту, то есть посылка оказывается эмпирической. Можно не соглашаться с непосредственным выводом Декарта

и дополнить его до условного суждения, но заключение останется неизменным – я есмь.

Несмотря на то что условные высказывания бл. Августина и Декарта в свете креационистского тезиса демонстрируют направление от истины к сущему, а не наоборот, всё же они опасны для познания, поскольку их заключением является утверждение о существовании вещи. А тот факт, что эта вещь оказывается мыслящей и созидающей, может привести к реизму в онтологии и номинализму в гносеологии. Говоря иначе, вещь, каковой оказывается мыслящее и высказывающее свои мысли *Я*, эта вещь может стать причиной якобы существования. Эти опасения подтвердились в творчестве Ф. Брентано.

Франц Брентано, казалось бы, продолжает Декарта в методе: мыслящей и протяжённой вещи у него соответствует психическая и физическая эмпирия, ясности и отчётливости соответствует очевидность (*Evidenz*) как условие истинности, но отнюдь не суждения, а мыслящей вещи, т. е. собственного *Я*. А раз мыслящей, то и способной выносить суждение, но не только суждение «Я есть» в Декартовом смысле, как существование мыслящей вещи. Брентано умудряется вобрать во внутренний опыт существование внешнего мира, что позволяет ему благодаря идентичности очевидного образа вещи с собственным *Я* высказывать ряд суждений о воспринимаемых вещах внешнего мира. Кратко говоря, истинное суждение может быть высказано только о том, что есть, что существует. Так экзистенциальное суждение бл. Августина и Декарта распространилось на все существующие вещи. При этом в экзистенциальном суждении, бессубъектном и беспредикатном, акцент оказался проставленным не на частях материи суждения – экзистенциальное суждение говорит не «о чём» высказывание и даже не «что высказывается», а *кто* высказывается. И чтобы при этом распространении избежать солипсизма и сохранить психофизический дуализм Картезия, Брентано, будучи эмпириком, приходит к реизму. Платой за выбор этой онтологии явилась релятивность истины и её вторичность, производность от существования вещи. Таким образом, в познании Брентано идёт не от истины к сущему, а, наоборот – от существования, причём не только себя, к истине. Оговорка «причём не только себя» как мыслящей вещи значима, поскольку она – как это было у бл. Августина и Декарта – сохраняет направление рассуждения «от истины к существованию мыслящей вещи, каковой является *Я*». Но у Брентано при расширении существующего *Я* до любой представленной вещи, о которой высказывается экзистенциальное суждение, происходит обращение рассуждения: теперь направление рассуждения имеет вид «от представленной вещи к истинному о ней суждению». Совмещение направлений рассуждений «от истины к сущему» и обратно приводит к тезису креационизма: слово (истина) ≡ сущее (вещь). Таким образом, Брентано занимает позицию Творца сущего по слову. А вот со словом у него возникает проблема в такой мере, что он решается отбросить многовековую

теорию суждений, называемую им аллогенической, и создаёт свою теорию, названную идиогенической.

В основе идиогенической теории суждения Брентано лежит экзистенциальное суждение бл. Августина и Декарта «я есть (есмь)». И поскольку представляемый предмет является условием вынесения такого суждения, причём образ предмета у выносящего суждение отличается от такового у всех прочих, на что справедливо указывает С. Прист, называя образ выносящего суждение образом «для себя», а все прочие – «для нас», то по аналогии экзистенциальное суждение можно было бы назвать «я-суждением», или «суждением для себя». Используя принятое у Приста деление «для нас» и «для себя», оставим это последнее в употреблении.[2] Поскольку далее речь пойдёт о времени, то заметим, что экзистенциальное суждение «для себя» используется только в настоящем времени. Можно было бы также сказать, что творение по слову осуществляется в настоящем времени. И более того, прежде чем создать нечто сущее, Брентано вынужден создавать язык (высказываний), о чём и свидетельствует его идиогеническая теория суждений. Однако ключевой проблемой оказывается проблема усвоения нами суждения «для себя», или, говоря иначе, как экзистенциальное «для себя» суждение сделать суждением «для нас». История показала, что иного пути, кроме описания представленной вещи и даже самого суждения, не существует. Развитие дескриптивной психологии весьма полно высветило проблему превращения суждений «для себя» в суждения «для нас», но и феноменология столкнулась с ней в виде нарушения критерия интерсубъективности.

С точки зрения языка, указанная проблема редукции одного вида суждений к другому являлась проблемой логической семантики, поскольку затрагивала как существование вещи и её именование, так и истинность. И она была решена конвенционально и радикально Г. Фреге. Но поскольку человек не является ни творцом сущего, ни творцом языка, то конвенционализм и радикализм со временем оказались условными. Тревожное положение в деле реформирования традиционной логики и создания логики математической, чреватое потрясением основ, предвидел основатель Львовско-Варшавской школы Казимир Твардовский. В работе *Символомания и прагматофобия* он писал:

> «Ведь логической символике далеко до того совершенства, которым мы восхищаемся в математической символике; лучше всего это доказывает тот факт, что какой-то одной, повсеместно признанной и принятой, логической символики не существует, но этих символик – так же, как и систем логистики, – несколько, с весьма различными степенями удобства. Что же касается возможной несогласованности результатов, полученных благодаря применению логической символики,

[2] Прист С. *Теории сознания*. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000 (см.: гл. 7. *Феноменологический взгляд: Брентано и Гуссерль*) // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://psylib.org.ua/books/prist01/index.htm.

с убеждениями, независимыми от этой символики, демонстрация этого несогласия обычно не требует ни длинных рассуждений, ни далеко продвинутого анализа; она легко бросается в глаза частично потому, что её источник находится в самих допущениях логической символики, частично потому, что касается наиболее фундаментальных принципов логики»[3].

К наиболее фундаментальным принципам логики Фреге относит принцип бивалентности:

> «Мы вынуждены, таким образом, признать, что денотатом предложения является его *истинностное значение* [*Wahrheitswert*] – “истина” или “ложь”; других истинностных значений не бывает. … То, что мы считаем истинностное значение вещью, может показаться неоправданным произволом, пустой игрой слов, из которой нельзя извлечь никаких интересных следствий»[4].

И если Фреге не извлёк никаких интересных следствий из объявления истинностного значения вещью, то такие следствия извлёк Ян Лукасевич, знакомый с творчеством немецкого математика и восхищавшийся им. В оправдание Фреге можно заметить, что ригоризм его высказывания касался утверждений математики и в пылу борьбы с психологизмом он попытался укрепить фундамент своей дисциплины, но роковой шаг был сделан – истина стала вещью, получившей обозначение в виде «1». Из этой трактовки «истины» ещё предстоит сделать выводы. Одним из «внешних», или поверхностных, следствий подобной интерпретации истинностной оценки является трактовка «лжи» («0») как рядоположенной оценки, функционально ничем не отличающейся от «истины», которая в логистике стала называться выделенной оценкой. Однако всё это явилось дальнейшим следствием математики как герметической дисциплины, а равно и формальной логики, замкнутой относительно правил вывода. Алгебры как замкнутые относительно своих операций структуры в качестве моделей для логических исчислений осознавались несколько позже эпохального шага Лукасевича, предложившего в качестве третьей истинностной оценки дробь ½. Но созданную Фреге тенденцию антипсихологизма Лукасевич развил, как кажется, совсем не в том направлении, в каковом она замышлялась немецким математиком.

В оправдание Фреге можно заметить, что он не только полагал существование двух истинностных оценок в качестве *абстрактных*, а отнюдь не реальных вещей, утверждая, что «других истинностных значений не бывает», но также исходил из грамматики естественного языка, а точнее – повествовательного предложения, удерживаемого как смыслом составляющих это предло-

---

3 Twardowski K. Symbolomania i pragmatofobia // *Ruch Filozoficzny*. Lwów. VI 1. 2. S. 14.

4 Фреге Г. Смысл и денотат // *Семиотика и информатика*. Вып.8. М.: ВИНИТИ, 1977. С. 190–191.

жение слов, так и их денотатами. В конечном счёте, Фреге полагал, что «уточнить, что именно понимается здесь под вещью, можно только через понятие и отношение»[5]. Привлечение же понятия для объяснения статуса «истины» как вещи лучше всего прочего свидетельствует о классическом мышлении основателя логической семантики.

Ян Лукасевич в своём новаторстве использовал не просто формализованный язык, а пропозициональное исчисление, интерпретация которого предполагает область, состоящую из трёх оценок в виде цифр: 1 (истина), 0 (ложь) и ½ (вначале трактовалось как «возможность»). И ничего более, кроме этих трёх оценок, при создании неклассической логики у её создателя не было в распоряжении. Правда, был ещё он сам, но не потому, что ошибался, как бл. Августин, или думал, как Декарт, или полагал наличие только двух оценок, как Фреге, основывающийся на естественном языке, в рамках которого всё, что сверх этих оценок, признаётся «от лукавого». Таким образом, у Лукасевича языка, а точнее, исчисления и не было, хотя была оценка. Усечённый до исчисления язык надо было самому построить, исследовать, оптимизировать. А значит, Лукасевичу, исходящему в построении неклассической логики из оценок, оказавшихся после высказывания Фреге вещами, ничего другого не оставалось, как повторить путь Брентано и довести уже не релятивизм истины, а её субъективизм до крайней точки, где он мог бы сказать: «Я есть истина». Чего он, будучи практикующим католиком, разумеется, не сделал. Однако введение им третьей истинностной оценки показывает, что основания у него были и именно он является причиной произвольной истинностной оценки – будь то «истина», «ложь» или «возможность». Для Лукасевича уже не было проблемы сделать язык «для себя» языком «для нас» – построенное конвенционально исчисление (формальный искусственный язык) эту проблему сняло. Ситуация оказалась настолько катастрофической, что теперь приходится решать проблему оценок: каким образом оценки «для себя» (в нашем случае, для Лукасевича) сделать оценками «для нас». Говоря иначе, введение третьей оценки поставило на повестку дня вопрос о природе «истины», не говоря уже о третьей истинностной оценке и даже большем их числе в случае многозначных логик.

Итак, если бл. Августин и Декарт исходят из мышления, неразрывно связанного с языком, а значит, и оценками «ложь» и «истина», то Брентано и Лукасевич (возможно, инспирированный творчеством Фреге) – из вещи, причём у Лукасевича таковой оказывается истинностная оценка, что приводит его к необходимости построения искусственного языка (исчисления), и не только определения логических связок, но и буквально – к бесскобочной записи, или т. н. польской нотации формул. И если реизм Брентано был, как кажется, вынужденной мерой и потому осознанным, то

---

[5] Фреге, указ. соч., с. 191.

реизм Лукасевича являлся стихийным, порождённым творчеством, которое становится очевидным, если исключить из числа вещей истинностные оценки, ведь тогда единственной вещью оказывается сам создатель многозначных логик. Именно он и является причиной введённой в обиход третьей истинностной оценки и убогого фрагмента естественного языка, который теперь должен учитывать взгляды своего создателя на принцип причинности (о чём речь пойдёт ниже). Исходя из мысли о сущем, апофатический в своей основе метод бл. Августина и катафатический метод Декарта послужили фундаментом философии Средневековья и Нового времени соответственно; реизм же Брентано и Лукасевича свидетельствует не столько об обратном ходе мысли – от сущего к истинному мышлению, – сколько об их творчестве сущего, что приводит обоих реформаторов традиционной логики в тупик апофатизма, из которого философия новейшего времени ищет выход до сих пор.

2. Трёхзначная, или апофатическая, логика

Для начала отметим, что принимается положение о тесной связи мышления с языком; в частности, мы будем считать, что мышление (а уж во всяком случае, философское) не происходит без участия языка. Поэтому история философии не есть собрание письменных памятников, а живая реальность философского дискурса, проясняемая экзегетикой, которую, возможно, следовало бы считать инструментом в исторических исследованиях.

Заметим, что когда речь идёт о суждении, то имеют в виду акт мышления; когда же идёт речь о логической форме, то учитывается грамматика языка, т. е. форма без языковой материи невозможна. И такое двойственное понимание суждения как раз и свидетельствует о связи языка и мышления.

Присущая различным эпохам в истории философии роль суждения может быть прояснена следующими вопросами: в Античности суждение отвечает на вопрос «о чём?» (высказывание), в Средневековье – «что?» (высказывается), Новое время вопрошало «кто?» (высказывается), а в новейшей истории спросили «как?» (высказываться). Но поскольку язык теснейшим образом связан с мышлением, то последний вопрос может быть применён и к мышлению – как мыслим? Вопрос «как?», поставленный позитивистами, прозвучал также и в математике, которая всегда предлагала свой аппарат для познания, в силу своей специфики нисколько не задумываясь о прочих вопросах. А они – о чём?, что? и кто? – оказывались тесно связанными с существованием, особенно тогда, когда оно ограничивалось вещами и даже суживалось в методе до мыслящего *Я*. Поэтому реформы традиционной логики и создание логики математической, поставившие вопрос о том, *как мы мыслим*, далее не рассматриваются, ибо на начальном этапе названных течений проблемы онтологии не принимались во внимание. Чаще всего полагали, как, например, Фреге, что имеют дело с универсальной

предметной областью. Положение же с онтологией рассматриваемых объектов обострялось тогда, когда в игру вступало мыслящее, а значит, и высказывающееся *Я*. Такое состояние дел как раз и имело место в творчестве Брентано и Лукасевича. Однако если у Брентано ещё звучал вопрос «кто?», то у Лукасевича в его борьбе с психологизмом остаётся, как ему кажется, значимым только вопрос «как?». Причём остаётся не столько вопрос «как судим?», а «как мыслим?». Это значит, что Лукасевич, как и Фреге, принимал универсальную предметную область, но по умолчанию (отбрасываются вопросы «о чём?» и «что?») и лишённую органона (языка). Лукасеви был вынужден приложить немалые усилия к созданию такого органона. Если учесть тесную связь языка и мышления (в данном случае – логического синтаксиса и законов логистики), то трудности, перед которыми оказался Лукасевич, могут быть переданы следующим его высказыванием, которым он заканчивает работу *В защиту логистики*:

> «К концу этих замечаний я хотел бы начертать образ, связанный с самой глубокой интуицией, который всегда возникает у меня по отношению к логистике. Возможно, этот образ лучше, чем все дискурсивные выводы, высветит сущность той почвы, на которой, по крайней мере у меня, вырастает эта наука. Итак, сколько бы я ни занимался даже мельчайшим логическим исследованием, ища, например, простейшую аксиому для импликативного исчисления, столько меня не покидает чувство, что я нахожусь рядом с какой-то мощной, неслыханно прочной и неизмеримо устойчивой конструкцией. Эта конструкция действует на меня как некий конкретный осязаемый предмет, сделанный из самого твёрдого материала, стократ более плотного, чем бетон или сталь. Я ничего не могу в ней изменить, сам ничего произвольно не создаю, но изнурительным трудом открываю в ней всё новые подробности, достигая непоколебимых и вечных истин. Где и чем является эта идеальная конструкция? Верующий философ сказал бы, что она – в Боге и является Его мыслью».[6]

Действительно ли Лукасевичу удалось в творчестве придерживаться принципа «кесарю – кесарево, а Богу – Богово»? Говоря иначе, удалось ли ему элиминировать вопрос «кто?» и принять во внимание только вопрос «как?», да и то применительно не к языку, т. е. выразительным средствам, а только к мышлению? Как кажется, ответ на поставленные вопросы должен быть негативным: нет, создателю многозначных логик не удалось элиминировать вопрос «кто (судит)?», и он делает ту же ошибку, что и Брентано, занимая позицию Творца, но не в онтологии, а в логике. Онтология как раз и принималась Лукасевичем во внимание, ибо он полагал, что сумеет соотнести логические истины с реальными фактами, а отнюдь не вымыслами.

---

6 Łukasiewicz J. W obronie logistyki // *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*. PWN. Warszawa, 1961. S. 219.

«Я неоднократно задавался вопросом, как удостовериться, существуют ли предложения о фактах, имеющие третье логическое значение? Здесь вопрос логики превращается в онтологическое исследование, касающееся строения мира. Всё ли, что происходит в мире, извечно предопределено, или же некоторые будущие факты сегодня ещё не установлены? Существует ли в мире некая сфера возможного, или над всем господствует неизбежная необходимость? И следует ли искать эту сферу возможного, насколько она существует, единственно в будущем, или же её можно найти также и в прошлом? Вот вопросы, весьма трудные для разрешения. Мне всегда казалось, что ответ на эти вопросы нам может дать только опыт, поскольку только опыт может нас научить, является ли пространство, в котором мы двигаемся, евклидовым или же каким-то неевклидовым. ... Я хорошо знаю, что все созданные нами логические системы, при тех предположениях, с каковыми они создаются, необходимо истинны. Речь может идти только о проверке онтологических предпосылок, лежащих где-то в глубинах логики, и я думаю, что поступаю в согласии с повсеместно принятыми в естественных науках методами, если хочу следствия этих предпосылок как-то проверить фактами»[7].

В приведённой обширной цитате следует обратить внимание на иерархическое расположение онтологии и логики и первенствующий характер последней. Работа *В защиту логистики* написана в 1930 году и является апологией воззрений, приведших к созданию многозначных логик. В 1910 у Лукасевича была следующая точка зрения на законы логики и их соотношение с онтологией:

«По мнению докладчика, два самых значительных онтологических принципа, известных под именами принципа противоречия и принципа исключённого среднего, не являются сами по себе истинными, но требуют доказательства; однако поскольку доказать их не удаётся, особенно в применении к действительным предметам, то их следует считать только допущениями. Поэтому необходимость в признании этих принципов лишена логического источника, но проистекает из определённых практических потребностей»[8].

Итак, Лукасевич исходил из того, что логические принципы он называл онтологическими. Если же принять во внимание, что упомянутые законы логики истинны, то оказывается, что создатель многозначных логик такой же реист, как и Брентано, с тем лишь отличием, что вещами для него служат оценки. Этими вещами он и будет манипулировать, ревизуя законы логики. Заметим также, что Лукасевич не говорит о законах мышления, ибо это был бы психологизм, с которым он боролся, пытаясь доказать даже принцип противоречия (*О принципе противоречия у Аристотеля* (1910)). Он уповает на онтологию, которая предстоит ему в виде есте-

7 Łukasiewicz, op. cit., s. 218.
8 Łukasiewicz J. O zasadzie wylaczonego srodka // *Studia Filozoficzne*. 1988. № 5. S. 126.

ственнонаучных теорий – физики, химии, даже математики и т. п. дисциплин. Поэтому Лукасевич является естественнонаучным эмпириком синтетического толка, для которого отдельные факты не имеют значения. Но не в этом его отличие от Брентано, для которого *de facto* единственной теорией являлась психология, а мир состоял из вещей. И не в методе, общем для обоих реформаторов логики: с этой точки зрения Лукасевич был более успешным, нежели Брентано, силлогистика которого была известна только его ученикам. Отличие Лукасевича от Брентано кроется в установках их собственных *Я*. Но равно и общность их заключена в творчестве собственного *Я*.

Ранее уже говорилось, что Брентано как бы втягивает мир в воронку своего сознания, уравновешивая в последующем творчестве имманентный образ концепцией реизма. Лукасевич же, наоборот, распространяет своё сознание на мир, как он считает, научным образом, т. е. исходя из законов логики, а в конечном счёте – из истины. В мышлении он ничем не стеснён и полон уверенности в правильности своих рассуждений, ведь они логические! Именно поэтому Лукасевич ценит свободу индивида как условие творчества, в результате которого удастся перестроить всю философию на новых основаниях. А логика является наиболее совершенным для поставленной цели органоном, поскольку она, отделяясь от философии, становится по отношению к ней нейтральной. В этом вопросе для Лукасевича характерно следующее высказывание:

> «Достаточно сказать, что в логистике как ни явно не содержится, ни скрыто не таится ни одно определённое философское мировоззрение, так в ней ни явно, ни скрытым образом не содержится ни одна антирелигиозная тенденция. Эти же замечания относятся и к научной философии, как я её понимаю. Научная философия ни с кем не хочет бороться, ибо стоит перед выполнением большой позитивной задачи: она должна сконструировать опирающийся на методичное, то есть точное, мышление новый взгляд на мир и жизнь»[9].

Удалось ли Лукасевичу, при подобной установке в отношении объективности истины, полностью элиминировать собственное свободное *Я*?

Брентано разрешает Декартов психофизический дуализм мыслящего *Я*, несмотря на декларацию разделения субстанций на психическую и физическую, в пользу психической субстанции, пытаясь, как уже упоминалось, восстановить равновесие принятием концепции реизма; Лукасевич, как было показано, отдаёт предпочтение пространственной субстанции. Однако источником нарушения параллелизма субстанций у обоих философов оказывается собственное *Я* – мыслящее и протяжённое: Брентано редуцирует *res extensa* к *res cogitans*, а Лукасевич, наоборот – *res cogitans* к *res extensa*. В последнем случае индетерминизм творческой личности

9 Łukasiewicz L. Logistyka a filozofia // *Przegląd Filozoficzny*. 1936. XXXIX. S. 131.

распространяется на весь мир. И сделать это надо при помощи логики, а тем самым, и языка, каким бы убогим он ни был. Однако если предположить, что мир, представляемый естественнонаучными теориями, как того хотел Лукасевич, подчиняется законам, детерминистский характер которых, как кажется, несомненен, то возникает коллизия согласования индетерминизма творческого *Я* и детерминизма окружающей реальности. Положение усугубляется ещё и тем, что Лукасевич, принимая Декартов дуализм, а также высказывание *cogito ergo sum*, считал его некорректным, требующим дополнения до условного предложения: «Если я мыслю, следовательно, существую», в котором антецедент «я мыслю» почерпнут из внутреннего опыта. И поскольку фраза Декарта некорректна с логической точки зрения, то – считает Лукасевич – и к фразе «я мыслю» могут быть предъявлены претензии, заключённые в вопросе «как (мыслю)?».[10]

В творчестве Лукасевича принято выделять два периода – философский и логический, чему способствовали и собственные высказывания польского учёного. Вот одно из них:

> «Моя критическая оценка философии того времени [Нового времени – *Б. Д.*] является реакцией человека, который, выучивши философию и досыта начитавшись разных философских книжек, наконец столкнулся с научным методом не только в теории, но в живой и творческой личной практике. ... А впрочем, как мне кажется, это нормальная реакция каждого учёного на философскую спекуляцию. Разве что математик или физик, не знающие философии и столкнувшиеся с ней случайно, обычно не имеют достаточно отваги, чтобы громко высказать своё мнение о философии. Однако кто был философом, а потом стал логиком и узнал точнейшие методы рассуждения, которыми мы сегодня располагаем, тот не имеет таких сомнений. Он знает, чего стóит прошлая философская спекуляция. И знает, чего может стоить рассуждение, проведённое, как это обычно бывает, с использованием неточных многозначных слов естественного языка, а не основанное на опыте или точно выверенном символическом языке. Такая работа не может иметь научной ценности, и лишь жаль времени и энергии мысли, которая на неё расходуется»[11].

Однако такую работу можно найти в наследии Лукасевича – это его габилитационное сочинение *Анализ и конструкция понятия причины* (1907), в которой он предлагает определение понятия причины. В этой работе хотя и содержится критика детерминистских воззрений отдельных авторов, например Дэвида Юма, но только с точки зрения точности определений основных понятий детерминизма. Попытка Лукасевича уточнить понятие причины свидетельствует о том, что в естественнонаучной сфере он разделял концепцию детерминизма. К концепции детерминизма он вернётся в статье *О детерминизме*, являющейся его ректорской

---

10 Łukasiewicz J. Karteziusz // *Studia Filozoficzne*. 1988. № 5. S. 137–140.

11 Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, op. cit., s. 124.

речью в 1922/23 учебном году, но опубликованной в 1946-м. Эту работу можно считать оправданием созданной им многозначной логики, однако здесь он однозначно высказывается за индетерминизм как в мире собственного *Я*, так и в окружающем мире. Публикация статьи *О детерминизме* свидетельствует о том, что Лукасевич окончательно редуцировал наделённое свободной волей собственное *Я* к миру. Поэтому если говорить о философском периоде, то эволюция воззрений Лукасевича может быть определена так: от детерминизма к индетерминизму. Причём установка на индетерминизм мирно уживалась с верой в научно-технический прогресс. Что неудивительно, ведь как у одного, так и у другого был общий источник – созданная Лукасевичем трёхзначная логика, являющаяся воплощением рационализма собственного *Я*. В этой логике высказываниям о будущих событиях приписывается оценка ½ («возможно»), например рассматриваемому Лукасевичем предложению: «Завтра в полдень Ян будет дома», – но такую же оценку можно приписать и предложению: «Завтра взойдёт солнце». Очевидно, что онтология таких объектов, как Ян и солнце, различна, но для Лукасевича, редуцировавшего свое *Я* к миру, пространство, в котором могут находиться упомянутые объекты, определяется физикой.[12] Поэтому вопрос о пространстве снимается с повестки дня как не имеющий отношения к логике. Остаётся время. И по преимуществу будущее время, в котором только и могут происходить возможные события, например следствия. В каком времени тогда должна существовать причина?

3. Время творчества

В аспекте времени творчество, а точнее, его результаты всегда в будущем. Под категорию творчества не подпадает причинно-следственная связь, поскольку, когда имеет место следствие, причина всегда оказывается в прошлом времени. Уже поэтому творчество индивида не может быть отражено в понятиях детерминизма, ибо *Я* существует только в настоящем времени. Мир же, подчиняющийся естественнонаучным законам, существует в прошлом, ускользающем настоящем и будущем временах. Во всяком случае, так принято считать. А значит, у Лукасевича при распространении своих воззрений (своего *Я*) на мир должна была возникнуть проблема встраивания настоящего времени в будущее и прошлое. И эта проблема была им решена с использованием концепции индетерминизма, сохраняющего причинно-следственную связь в будущем

12 Проблема редуцирования *Я* к миру рассматривалась неокантианцами, в частности Баденской школой. Однако во Львовско-Варшавской школе к Канту и его последователям отношение было скептическим. Поэтому понятийный аппарат неокантианцев, даже деление наук на номотетические и идиографические, не может быть применён в анализе работ Лукасевича, хотя параллели очевидны, например, при толковании метода изучения, а также роли ценности (оценок).

времени, однако позволяющего высказывать о ней суждения в настоящем времени. Говоря иначе, в настоящем времени Лукасевич считает себя и мир устроенными в соответствии с концепцией индетерминизма, а в будущем возможен детерминизм, о котором сейчас можно высказываться (вероятно, в виде предположений). Удивительное это решение, предусматривающее принятие как индетерминизма, так и детерминизма, хорошо хоть не одновременно!

Ранее упомянутое разделение Приста «для себя» и «для нас», как кажется, можно применить и в отношении времён: «Я» всегда находится в настоящем времени, а «мы» для «Я» – в будущем и прошлом. Это разделение времён заметно не в отношении *res extensa*, а в отношении *res cogito*. Предположим, что *Я* высказывает некое предложение, например о нахождении Яна завтра в полдень дома, однако осмыслено оно будет собеседником, т. е. «для нас», только по завершении акта высказывания. Высказавший это предложение, возможно, надеется на ответ, который получит в будущем времени. Но и прошлое время для него значимо, ибо в нём существовал Ян до момента высказывания. Таким образом, при помощи языка «Я» встраивает себя в прошлое и настоящее время. Однако по поводу «встраивания» возникает вопрос: «Я» входит в полноту времён, т. е. прошлое и будущее, или «Я» присваивает эти времена, т. е. они «входят» в него? Поставленный вопрос важен, поскольку от ответа на него зависит существование самого *Я*. Если *Я* входит в мир «для нас» с его прошлым и будущим временем, то оно должно принять правила бытия этого мира, чтобы самому в нём существовать. Казалось бы, именно это и делает Лукасевич, уповая на естественнонаучные теории, в которых понятия прошлого и будущего времени выполняют функцию едва ли не метафор, поскольку в них используется модель линейного времени, в которой значимо отношение «до/после», но «прошлое» и «будущее» недостаточно определены. Кратко говоря, выход вовне, навстречу нам, обязывает «Я» принять законы этого мира, чтобы быть понятым. А в основе естественнонаучных законов лежит концепция детерминизма. Её-то Лукасевич и отбрасывает, или, лучше сказать, принимает вариант отсроченного детерминизма. Следовательно, он исповедует не вхождение собственного *Я* в полноту времён, а их присвоение. Возникает коллизия: «Я» Лукасевича как *res extensa* входит в мир с его полнотой времён прошлого и будущего, но как *res cogitans*, чтобы обладать полнотой времён, он «втягивает» в своё сознание прошлое и будущее время. Поэтому присмотримся внимательнее к внутреннему миру «Я», к *res cogitans*, существующей в настоящем времени.

В настоящем времени «Я» или существует, или не существует – *tertium non datur*. И никакое присвоение времён прошлого и будущего не может изменить этот закон. Поэтому Лукасевич справедливо называет этот принцип (а равно и принцип непротиворечия) самым значимым *онтологическим* принципом. Присвоение же прошлого и будущего времени может произойти только при помощи языка. И, казалось бы, в статье *О детерминизме* Лукасевич

им пользуется, но только для того, чтобы отбросить детерминизм и принять концепцию индетерминизма, приписывая высказыванию о будущем событии оценку ½ («возможно»). Его рассуждения о детерминизме строятся на использовании закона исключённого третьего и на ни чем не обоснованном приписывании конституентам этого закона истинностных значений, которые утверждают и отрицают наличие некоего события в будущем времени. Но можно ли вообще будущему событию приписывать сейчас какое-либо истинностное значение? Разумеется, на основании естественнонаучных законов это можно сделать, например, утверждая, что завтра взойдёт солнце, но истинно утверждать, что завтра произойдёт морской бой или Ян будет завтра в полдень дома, – это сомнительно. Поднявшаяся ночью буря на море может разбить корабли о скалы, а Ян может внезапно умереть, застрелившись от неразделённой любви. В обоих приведённых примерах следует принимать во внимание решение мыслящей вещи – решение стратега о начале сражения и решение Яна покончить счёты с жизнью. А эти решения формулируются в естественном языке, которым пользуется Лукасевич и с помощью которого он присваивает будущее и прошедшее время. Закон же исключённого третьего, при помощи которого формулируется альтернатива противоречащих событий в будущем времени, – это софистическая уловка, поскольку, принимая все прочие законы мира «для нас», он отбрасывает закон исключённого третьего. Но этот закон сейчас действует для «Я», а в будущем и прошлом времени он действует «для нас». И только на основании одних и тех же законов «для себя» и «для нас» возможно присвоение для себя в настоящем прошлого и будущего времени. На этой общности законов как языка, так и мира возможно встраивание себя в мир. А это значит, что язык «для нас» может и, более того, должен стать языком «для себя», но язык «для себя» не может стать языком «для нас». Поэтому после неоднократных попыток ревизии Лукасевич отказывается от законов, сформулированных в языке «для нас», а значит, и «для себя». Ревизии подвергается принцип бивалентности – каждое высказывание является или ложным, или истинным.

Как показывают контрпримеры с разбитыми бурей кораблями и самоубийством Яна, высказывания о будущих событиях могут терпеть не истинностнозначимый провал, а онтологический. Это означает, что «Я», якобы присвоившему для себя будущее и прошлое время, не удаётся достичь будущего времени в высказываниях. Тем не менее Лукасевич предпринимает такую попытку достижения будущего времени, но делает это не на основании естественного языка, не на основании законов, которые не удалось ревизовать, а на основании оценок, нарушая принцип бивалентности. Он вводит в рассмотрение для будущих возможных событий оценку ½ («возможно»). Затем Лукасевич строит язык, определяя семантику логических связок отрицания, импликации, конъюнкции и дизъюнкции. А тот факт, что в трёхзначной логике законы непротиворечия и

исключённого третьего перестают быть законами, этот факт является вторичным по отношению к принятию третьей истинностной оценки. В новой логике появятся свои тавтологии, и с технической точки зрения эта логика вполне имеет право на существование. Однако высказывания о будущих возможных событиях так до сих пор и не обрели реального существования. Будущее время оказалось виртуальным временем, а высказывания о будущих событиях остались высказываниями «для себя», а не «для нас». Но если мы не можем воспользоваться высказываниями о будущих событиях, может быть, для «Я» язык «для себя» позволит достичь будущего времени? Действительно, такой язык есть, и он, как и положено быть, является сугубо индивидуальным языком. Это язык молитвы.

Силлогистика Брентано, построенная на основе идиогенической теории суждений, многозначная логика Лукасевича являются примерами логик, лишённых реального существования – частично у Брентано и полностью у Лукасевича. Оба философа попытались при помощи созданного ими языка создать и нечто сущее. Обоих постигла неудача, а поэтому логики, лишённые в своей интерпретации реального существования, следовало бы назвать апофатическими логиками, поскольку их создатели, вероятно, неосознанно заняли позицию Творца сущего по слову. И это тем более удивительно, что Брентано до сложения с себя сана принадлежал к конгрегации отцов доминиканцев, а Лукасевич был практикующим католиком, поддерживающим тесные научные связи с кружком неотомистов в Кракове.

ЧЕМ ФИЛОСОФИЯ ОБЯЗАНА АПОСТАТУ ФИЛОСОФИИ?

Чеслав Леевский

Abstract

The article is a historical account of some crucial philosophical investigations within the Lvov-Warsaw School and the assessment of Franz Brentano's role, an «apostate of philosophy», in inspiring these investigations. Brentano sought to overcome the gap between philosophy and science and, subsequently, between philosophical method and scientific method. By medium of Kazimierz Twardowski, Brentano's approach to method was, in its main aspects, inherited by the whole Lvov-Warsaw School. In connection with this approach, a number of further problems emerged: what is the role of natural language in science, is it apt to philosophizing, how to avoid terminological chaos on the one hand and pragmatically unjustified «symbolomania» on the other? In the article some tentative solutions, proposed by the theorists of the Lvov-Warsaw School, are concisely presented.

Keywords: method of philosophy, logic, set theory, science.

I

Первые четыре из двадцати пяти тезисов, которые защищал Франц Брентано в ходе габилитации в университете Вюрцбурга в 1866 году, содержали следующие требования и утверждения.

1. Философия должна отрицать возможность разделения наук на спекулятивные и точные. Если эту возможность не отрицать, то сама философия не имела бы права на существование.

2. Философия должна отвернуться и от тех, кто хочет, чтобы она черпала свои принципы из теологии, и от тех, кто придерживается мнения, что якобы без сверхъестественного откровения все её усилия были бы напрасными.

3. Тем не менее следует признать, что воспринятые теологией утверждения являются для философов как бы путеводными звёздами.

4. Настоящим методом философии не является никакой другой метод, как только метод естественных наук.

В этих четырёх тезисах содержится ядро методологических взглядов Брентано в отношении философии. Если философия должна обеспечить себе право на существование в качестве науки, то она должна, по мнению Брентано, подальше держаться от спекуляций. Поэтому она должна

отбросить советы тех, кто хотел бы её обосновывать на теологических принципах или сверхъестественном откровении. Теологические «истины» могут, по его мнению, служить философам не более чем путеводными звёздами, тем самым он, наверное, хотел дать понять, что не исключает возможность обоснования некоторых теологических утверждений научным образом. Однако главным пунктом в брентановской методологии выступает требование, чтобы философия в своих исследованиях брала за образец естественные науки, поскольку с точки зрения метода она от них ничем не отличается.

Концепцию научной философии Брентано пропагандировал, прежде всего, в своих лекциях и семинарах в Вюрцбурге и с 1874 года в Вене. В своих собственных философских исследованиях он применял метод естественных наук к психологии, результатом чего явилось его главное произведение *Психология с эмпирической точки зрения*. Первый том этой работы вышел из печати в 1874 году. Как бывший клирик, вступивший в семейный союз, Брентано должен был отказаться от кафедры и удовлетвориться преподаванием философии в качестве доцента. В 1895 он вообще отказался от университетской работы и, покинув Вену, переселился во Флоренцию.

В обоих университетах, где преподавал Брентано, он пользовался непомерным признанием со стороны студентов. В свою очередь многие из его студентов стали преподавателями в других университетах Австрии и Германии. Этим же путём Брентано оказал влияние и на формирование неопозитивизма Венского кружка.

II

Одним из выдающихся учеников Брентано был Казимир Твардовский, который после окончания университетской учёбы на философском отделении Венского университета в 1891 году защитил габилитацию в области философии в 1894, а годом позже получил кафедру философии на философском отделении Польского университета во Львове.

Подобно Брентано, Твардовский был воином научной философии. Он приехал во Львов на кафедру с намерением организовать философское обучение в виде методического научного исследования. С самого начала своей преподавательской карьеры в университете он приучал студентов к самостоятельному мышлению и ясному стилю философствования, требуя понятного и точного формулирования философских тезисов и правильного их обоснования. Подобно Брентано, Твардовский предостерегал своих воспитанников от фальшивой научности в культивировании философии, вызванной «символоманией» или чрезмерным использованием символических языков, ведущих к «прагматофобии», что в его терминологии означало отстранение при помощи символов от символизируемых вещей.

В 1904 благодаря инициативе и стараниям Твардовского было основано *Польское философское общество* с целью «поддержки научной работы в области искусства философии». На открытии *Общества* К. Твардовский произнёс:

> «Мы хотим, чтобы все направления работы и философских поисков в нашем Обществе стремились к одной цели, к нахождению истины. Путь к этому – научный критицизм».

Философия всегда выступала совокупностью различных теорий, в большей или меньшей степени подверженных научности, которая в соответствии с принципами научного критицизма требует, чтобы утверждения данной философской теории обосновались или методом точных, то есть рациональных, наук посредством вывода из принятых аксиоматических предположений, или методом естественных, то есть эмпирических, наук посредством обращения к опыту. Менее других подвержена научности философская теория, которую Твардовский называл «философским, т. е. метафизическим, взглядом на мир и жизнь». Утверждения этой теории, по-видимому, дают ответы на «вопросы, касающиеся сущности, начала и цели всякого существования, а также предназначения человека». По мнению Твардовского, «мировоззренческие убеждения» нельзя обосновать научными методами. Их источником не являются научные исследования, проверяемые другими исследователями, но личные «интеллектуальные инстинкты», «влияние окружения», личные «пристрастия», а также прочие «эмоциональные моменты». Философское мировоззрение, подобно религиозным или политическим убеждениям, Твардовский считал личным делом. Они не должны никому мешать в культивировании научного критицизма. Они ненаучны и иррациональны, но одновременно являются «донаучными». Тогда как Брентано признавал, что определённые богословские утверждения являются чем-то вроде путеводных звёзд для философов, Твардовский воздерживался от обличения философского мировоззрения как нерационального, т. е. провозглашающего убеждения, которые ведут к противоречию, предвидя, что в них может содержаться «не одна истина, которую нужно всего лишь научно представить, чтобы вся её значимость была обнаружена».

Методологические взгляды Твардовского по отношению к философии можно резюмировать в следующем утверждении: *настоящим методом философии не является никакой иной, как только научный метод, который одновременно охватывает как метод точных, т. е. рациональных, так и метод естественных, т. е. эмпирических, наук.* Поэтому философы в своих исследованиях, в зависимости от предмета этих исследований, должны брать пример или с точных наук, например арифметики или геометрии, или с естественных наук, например биологии или физиологии. Сформулированное выше утверждение в определённом смысле является обобщением аналогичного утверждения, которое защищал Брен-

тано. Таким образом, план Твардовского сделать философию научной не содержал, как кажется, ничего, что могло бы встретить протест со стороны Брентано.

III

Подобно Брентано, Твардовский всегда был окружён группой талантливых учеников, многие из которых со временем возглавили кафедры философии в польских университетах, возрождённых или впервые основанных после получения Польшей независимости в 1918 году. Они с энтузиазмом приступили к формированию научной философии и распространению научного критицизма в соответствии с советами Твардовского, полученными во времена студенчества. Наиболее деятельным при выполнении этой миссии был Ян Лукасевич, один из самых старших учеников основателя *Польского философского общества*.

В 1906–1914 сначала как доцент, а затем как экстраординарный профессор Ян Лукасевич преподавал философию и «алгебру логики» в Польском университете во Львове. В 1915 он переехал в Варшаву, где вскоре получил кафедру философии в возрождённом Варшавском университете. Эту кафедру он возглавлял, с несколькими короткими перерывами, до начала Второй мировой войны. В Варшавском университете Лукасевич читал лекции, проводил практические занятия и семинары по символической логике, называемой также математической логикой, по истории логики и истории философии. Благодаря результатам, полученным в исследованиях дедуктивных систем логики предложений, то есть логистики, в первое десятилетие между двумя войнами Лукасевич пользовался авторитетом в университетской среде. По его мнению, логики, строя системы логистики, сумели достичь такой степени научной точности, каковой до сего времени мы не встречали нигде в другом месте, даже в математике. Оценивая философские системы в аспекте меры научной точности, полученной при построении систем логистики, Лукасевич пришёл к убеждению, что если какие-либо иные ценности этим системам и можно приписать, то научной ценности у них нет никакой.

В докладе, прочитанном на первом пленарном заседании II Польского философского съезда в Варшаве в 1927, Лукасевич представил своё мнение о состоянии философии и обосновал необходимость её реформирования во «имя науки и в духе математической логики». Резюме доклада, сделанное самим Лукасевичем, опубликовано в небольшой работе, названной *О методе в философии* в *Памятной книге съезда* (*Przeglad Filozoficzny*, 1928, r. 31, s. 3–5). В этой небольшой работе Лукасевич писал следующее:

> «Будущая научная философия должна начать своё построение с самого начала, с фундаментов. Начать же с фундаментов – это значит в первую очередь пересмотреть философские проблемы и выбрать

среди них только те, которые можно сформулировать понятно, отбрасывая все другие. ... Затем следует приступить к попыткам решения тех вопросов философии, которые можно сформулировать понятно. Наиболее соответствующим методом, который надлежало бы применить с этой целью, кажется, опять же является метод математической логики, дедуктивный метод, аксиоматичный. Опираться же надлежит на утверждения, по возможности интуитивно ясные и определённые, и такие утверждения принять за аксиомы. В качестве первичных, то есть неопределяемых, понятий следует выбрать такие выражения, смысл которых можно всесторонне выяснить на примерах. Нужно стараться, чтобы аксиом и первичных понятий было как можно меньше, и их все следует скрупулёзно перечислить. Все другие понятия должны быть безусловно определены на основании первичных понятий, а все прочие утверждения безусловно доказаны на основании аксиом и с помощью принятых в логике правил вывода. Полученные таким способом результаты надлежит непрестанно контролировать данными интуиции и опыта, а также результатами других наук, особенно естественных. В случае разногласий систему надлежит поправить, формулируя новые аксиомы и подбирая новые первичные понятия».

Облик будущей научной философии, сокращённо очерченный Лукасевичем, как кажется, требует следующего методологического принципа: *настоящим методом философии не является никакой другой, как только метод точных наук*. При построении философии философы должны брать за образец дедуктивные системы, которые строятся современными логиками. Ведь логики реализуют в своих системах наиболее совершенные до сего времени критерии научной точности. Проведение реформы философии в направлении методологических указаний Лукасевича является, очевидно, нелёгкой задачей, что он, вероятно, осознавал. А именно, он считал, что эту задачу в будущем решат «умы более сильные, чем те, которые до сегодняшнего дня появились на земле».

IV

Мы не знаем и, наверное, уже никогда не узнаем, что склонило Станислава Лесневского к изучению философии. В своих *Очерках по истории философии и логики* Т. Котарбинский пишет, что среднее образование Лесневский получил в гимназии, вероятно, классического типа, в Иркутске, в Сибири, и что для получения университетского образования он выехал на Запад. Объехав ряд немецких университетов, он задержался на определённое время в Мюнхене, где слушал лекции Корнелиуса из «вступления в логику и теорию познания с подробным изучением Канта» и принимал участие в его «философской практике для продвинутых». Он также принимал участие в практических занятиях по «философии математики», проводимых Гейгером. В 1910 году Лесневский приехал во Львов, а в 1911 завершил свою работу об экзистенциальных пред-

ложениях и на её основе в 1912 году получил степень доктора философии под руководством Твардовского. В том же году Лесневский наткнулся на монографию Лукасевича *О принципе противоречия у Аристотеля*, из которой впервые узнал о существовании символической логики, равно как и о существовании Бертрана Рассела и его известной антиномии, касающейся класса элементов, не являющихся собственными элементами. С этого времени эта антиномия, а также другие антиномии стали навязчивым предметом размышлений Лесневского. Результатами этих размышлений явились анализ и решение антиномии Рассела, опубликованные в 1914 году, а затем очерк дедуктивной теории, вначале названной Лесневским *Общей теорией множеств*, а окончательно наречённой *Мереологией*. Эта теория, опубликованная в 1916 году в работе с названием *Основы общей теории множеств. I*, придала его анализу и решению аксиоматические основания.

Годы Первой мировой войны Лесневский провёл в Москве. В 1918 он переехал в Варшаву, а в 1919 году получил приглашение на кафедру философии математики в Варшавский университет. Эту кафедру он возглавлял 20 лет. После неудачной операции по удалению раковой опухоли Станислав Лесневский умер 13 мая 1939 года.

V

Во вступлении к трактату об основаниях «общей теории множеств» С. Лесневский писал следующее:

> «Настоящая работа является первым звеном в длинной цепи публикаций, которые я намерен издать в ближайшем или более отдалённом будущем, стремясь по мере возможности способствовать обоснованию современной математики. То, что такое обоснование не является излишней вещью, является очевидным для каждого, кто знает хотя бы “антиномии”, к которым пришла математика в последние десятилетия своего развития».

В этом вступлении Лесневский также упомянул, что из математических терминов, которыми он пользовался, он не определял единственно выражение «часть», допуская, что этот термин не может возбуждать недоразумение, ввиду того что в свете аксиом он приобретает существенную прозрачность. Об оставшихся неопределяемых нематематических терминах, которые он употреблял в утверждениях своей «теории множеств», Лесневский ничего во вступлении не сказал. Однако можно домыслить, что он отнёс бы их к логическим терминам.

После получения кафедры в Варшавском университете, Лесневский сразу взялся за интенсивную исследовательскую работу над основами математики. На протяжении нескольких лет его научные исследования принесли столько новых и важных результатов, что нужно было приступать к их опубликованию. В 1927 году *Przegląd*

filozoficzny[1] начал печатать обширную работу Лесневского, названную *Об основах математики*. Во вступлении к этой работе Лесневский писал:

> «С определённых точек зрения методически новая система основ математики, очерк которой я хочу представить в настоящей работе, охватывает, в методическом плане, три дедуктивные теории, совокупность которых я считаю одним из возможных фундаментов обобщённой системы математических наук. Этими теориями являются:
>
> 1) теория, названная мною *прототетикой* и соответствующая, впрочем, весьма приближённо, с точки зрения содержания теориям, известным в науке как *calculus of equivalent statements, Aussagenkalkul*, то есть "теория дедукции", в соединении с "теорией мнимых переменных" и т. д.;
>
> 2) теория, называемая мною *онтологией*, являющаяся определённого вида модернизированной "традиционной логикой"; что же касается её содержания и "силы", то она более всего близка шрёдеровскому *Klassenkalkul*, рассматриваемому совместно с теорией "индивидов";
>
> 3) теория, которую я называю *мереологией* и первый и несовершенный со многих точек зрения очерк которой я опубликовал в работе, названной *Основы общей теории множеств. I*».

Характеризуя свою систему основ математики, Лесневский назвал входящие в состав системы теории в систематическом порядке. *Прототетика* названа первой, поскольку она не основывается ни на одной логически более ранней теории. *Онтология* опирается на прототетику. Точнее говоря, онтология является расширением прототетики. Ведь мы её получаем посредством присоединения онтологической аксиомы к соответствующим образом построенной системе прототетики при одновременном приспосабливании директив к усиленной таким образом аксиоматике. Следовательно, в определённом смысле прототетика теперь становится частью онтологии. *Мереология* в свою очередь опирается на онтологию, то есть на расширенную прототетику. Мы получаем её [мереологию] аналогично, добавляя аксиоматику мереологии к онтологии и соответственно приспосабливая директивы. В подобном смысле и онтология становится, с учётом проделанных выше операций, частью мереологии. В сравнении с хронологической последовательностью дедуктивных теорий Лесневского, входящих в состав системы основ математики, их систематическое упорядочивание обратное.

VI

В математических науках Станислав Лесневский хотел видеть дедуктивные теории, «служащие по возможности воплощению в точных законах разнородной действительности мира». Он отбрасывал концепцию математических наук как дедуктивных систем, «которые действительно обеспечивают возможность получения на

[1] «Философский обзор» (польск.) – *Прим. ред.*

их основе всё новых утверждений, характеризуемых, однако, отсутствием каких-либо соединяющих их с действительностью интуитивно-научных ценностей». Дедуктивной системой, лишённой интуитивно-научных ценностей, связывающих её с действительностью, Лесневский считал, например, систему теории множеств, основывающуюся на аксиоматике, которую сконструировал Эрнст Цермело. В отношении этого учёного и измышленной им аксиоматики Лесневский писал:

> «Я даже не могу придумать, что за предметы это могли бы быть, к которым может применяться его аксиоматика “теории множеств” при хотя бы каком-то одном значении выражения *Menge* и выражении *ε*».

Дедуктивные системы, полностью или же только частично формальные, не интересовали Лесневского, разве что посредством определённого подбора соответствующей интерпретации их можно было бы преобразовать в описания тех или иных аспектов действительности.

VII

В работе, печатаемой в *Przeglądzie filozoficznym*, Лесневский предполагал обрисовать, если можно так сказать, «биографию» своей системы основ математики. Поэтому он начал изложение своей системы с мереологии, которую представил в систематизированном естественном языке как аксиоматизированную дедуктивную теорию, очерчивая доказательства мереологических утверждений, опираясь на интуицию и не обращаясь к точно отредактированным правилам. Онтология и прототетика не были опубликованы Лесневским в формате, выбранном им для мереологии. Отдавая себе отчёт в том, что печатание работы об основах математики в *Przeglądzie filozoficznym* должно было бы растянуться на многие годы, Лесневский решился на опубликование сокращённой версии своей системы, в которой дедуктивные теории, входящие в состав системы, представляются в виде формализованных теорий. Формализация аксиоматизированной дедуктивной теории является, точно говоря, формализацией некоторой из систем этой теории. Она состоит в чрезвычайно прецизионном редактировании директив системы, устанавливающих условия, которым должно удовлетворять некоторое выражение, если оно присоединяется к системе в качестве нового утверждения. Целью формализации является замена определённых операций языка, опирающихся на чувство грамматической и синтаксической правильности, а также определённых рассуждений, опирающихся на интуицию, посредством формулирования осмысленных выражений в языке формализованной теории, а также посредством правил преобразования выражений. В терминологии Лесневского эти правила, т. е. директивы, абстрагируются от значений сформулированных и преобразованных выражений и касаются единственно структуры этих

выражений и форм входящих в их состав выражений. Тем не менее преобразованные формулировки не перестают быть осмысленными выражениями.

Во избежание опасностей слишком свободной формализации, Лесневский выработал собственный оригинальный метод формализации дедуктивных теорий. В соответствии с этим методом предполагается, что язык формализованной теории является символическим языком, «грамматика» и «синтаксис» которого ригористически систематизированы, в отличие от грамматики и синтаксиса естественных языков. Поскольку с этой точки зрения ни один из повсеместно используемых в логике символических языков не удовлетворял Лесневского, он был вынужден придумать новый, соответствующий его целям символизм. В отличие от символического языка теории, являющейся предметом формализации, языком формализации, т. е. языком, в котором Лесневский формулирует директивы, относящиеся к формализуемой системе, является, в принципе, естественный язык. Чтобы ограничить размер сносок, при формулировании директив Лесневский обращался к символизму, примером которого послужил символизм *Principia mathematica*, но предостерегал, что этот символизм следует трактовать как определённого вида стенографию, которую он снабжал соответствующим ключом.

Формализацию прототетики Лесневский опубликовал в работе *Grundzuge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematic*[2] (*Fundamenta mathematicae*, 1929, t. 14, s. 1–81), а формализацию онтологии – в сообщении *Uber die Grundlagen der Ontologie*[3], (*Comptes rendus des seances de la Societe des Sciences et de Lettres de Varsovie.* Classe III, 1930, t. 23, s. 111–132). Мереологию, как кажется, Лесневский не успел формализовать.

VIII

Фреге и Рассел, предшественники Лесневского в области исследований основ математики, не пользовались слишком большим признанием со стороны большинства математиков. Схожая судьба была и у Лесневского. Безразличие математиков к помыслам и достижениям представителей так называемого логицизма, которых объединяло убеждение, что вся лексика арифметики выводится из логической лексики, в определённой степени понятно. Исследование основ математики принадлежит к философии математики, а философия математики не является математикой, но философией или, пожалуй, частью философии. В дискуссии по докладам, прочитанным Лесневским на II Польском философском съезде, в которых он дал абрис своих трёх дедуктивных теорий, составляющих систему основ математики, присутствующие среди слушателей

2 «Основные характеристики новой системы основ математики» (нем.) – *Прим. ред.*

3 «К основам онтологии» (нем.) – *Прим. ред.*

математики обратили внимание докладчика на то обстоятельство, что описание действительности не является главной задачей математики и что в математических исследованиях о принятии той или другой дедуктивной теории решающей является её пригодность, а не интуитивная истинность её аксиоматики.

IX

Забота об истинном и обобщённом описании действительности более приличествует философам, чем математикам. Станислав Лесневский, заботясь о связи своих дедуктивных теорий с действительностью и допуская, что он верит в истинность аксиом, на которых эти теории основывались, и правильность директив, которые от истинных предложений приводили, по его глубочайшему убеждению, к новым истинным предложениям, отстранился от «прагматофобов». Даже наоборот, его позиция по отношению к задачам и целям математических наук указывает на то, что, в сущности, он был прагматофилом.

После ряда лет сражений с естественным языком в надежде перебороть его с точки зрения логики, Лесневский уже в первый год своей профессуры в Варшавском университете решил ввести в научную практику некий символический язык. За образец он взял язык *Principia mathematica*, который позже приспособил к выдуманной им в 1922 иерархии «семантических категорий». К формулированию утверждений своих дедуктивных теорий в естественном языке Лесневский не возвратился, но и «символоманьяком» он не был. Он посмеивался над «математическими играми», состоящими в выписывании в соответствии с определёнными конвенциональными правилами более или менее живописных надписей, которые не должны ничего обозначать или даже могут не иметь никакого смысла.

X

Целью Фреге и Рассела являлось выведение арифметики из логики, а следовательно, указание на то, что арифметика является частью логики. Как известно, система Фреге содержала противоречие, на что ему указал Рассел, а система Рассела, представленная в *Principia mathematica*, отличалась отсутствием точных условий, касающихся введения дефиниций и присоединения новых утверждений к построенной системе. Лесневский достиг этой цели намного лучшим способом. Его онтология, частью которой является прототетика (из которой можно вывести арифметику), является теорией, непротиворечивость которой следует из непротиворечивости прототетики. В отличие от теории, изложенной в *Principia*, онтология является теорией, формализованной с невиданной до того времени точностью. Как основа арифметики, базирующейся на аксиоматике, которая в результате исследований Лесневского и его учеников была максимально упрощена, онтология, как кажется, не выдвигает новых проблем. Как основа арифметики, она есть в

определённом смысле законченная теория. Однако онтология является чем-то большим, чем основой арифметики.

XI

Тадеуш Котарбинский был, пожалуй, первым философом, который заметил, что онтология Лесневского, если речь идёт о её содержании, имеет много общего с учением Аристотеля о бытии как таковом, изложенным в книгах *Метафизики*. Иногда Аристотель это учение называл «первой философией» и подчёркивал её универсальность. Тогда как каждое специфическое учение ограничивало свои исследования совокупностью определённых предметов, исследования «первой философии» устремлены к обнаружению принципов, касающихся всех предметов. Через много столетий учение о бытии как таковом получило имя «Онтология» и в виде теории предметов, развитой Мейнонгом в первые десятилетия XX века, стало одним из наиболее важных разделов философии. С. Лесневскому, который соглашался с Котарбинским, что в своей онтологии он формулировал определённого рода общие принципы бытия, философия обязана научностью общей теории предметов в соответствии со строгими методологическими требованиями Лукасевича.

Рассматриваемая как одно из возможных оснований одной из возможных версий общей теории предметов, онтология Лесневского оказывается учением открытым, которое никогда не достигает конечного состояния. Она даёт наиболее общее и поэтому наименее спорное описание предметов, которое можно дополнять не оканчивающейся серией всё более подробных описаний. Одним из возможных дополнений онтологии как общей теории предметов является *мереология*, которую Лесневский включил в систему основ математики, поскольку считал её необходимой теорией для обоснования той или иной геометрии. Одновременно она допускает более подробное, хотя в определённой степени спорное описание предметов и указывает направление, в котором теорию предметов придётся развивать в будущем. На линии развития вырисовываются, если называть только назревшие проблемы, проблемы протяжённости и упорядоченности предметов во времени, протяжённости и размещения предметов в пространстве, а также проблемы, связанные с движением предметов. Попытки решения этих проблем, несомненно, приведут к различным версиям теории предметов. Научную ценность этих версий можно будет оценить только тогда, когда они достигнут степени научной точности, презентуемой онтологией. Усилия, направленные на решение упомянутых проблем, отнимут у философов много лет раздумий и исследований.

Следовательно, основанная на онтологии научная теория предметов имеет перед собой обещающее и интересное будущее, что в немалой степени является заслугой апостата философии.

Перевод с польского *Бориса Домбровского*

ОБЩИЕ ПРЕДМЕТЫ И УНИВЕРСАЛИИ
(К столетию доказательства Лесневского)

Павел Роек[1]

Abstract

Stanisław Leśniewski defined a universal as a general object that possesses only those properties, which are common to all the individual objects, corresponding to it. By defining so, Leśniewski came to infer that general objects cannot exist at all. The author of the article claims Leśniewski's proof for non-existence of universals rests on serious misunderstanding of their nature. The author argues that universals are not necessarily «objects». Moreover crucial concepts of «possession», «property», «common», and «unique» involved in Leśniewski's definition of general objects are at least debatable. Thus the proof already comes apart as it starts.

Keywords: universal, excluded middle, object, property.

1. Введение

Почти сто лет тому назад, в 1913 году, Станислав Лесневский опубликовал статью, в которой он предложил доказательство против существования универсалий. Впоследствии этот аргумент появлялся, в разных версиях, в более поздних работах Лесневского.[2] Этот довод должен был стать – как полагал его автор – «смертельным приговором» реализма в вопросе универсалий.[3]

Аргументы Лесневского вызвали в польской философии столетний спор.[4] В нём принимали участие выдающиеся польские философы: в предвоенный период, среди прочих, Роман Ингарден, Казимир Айдукевич, Владислав Татаркевич, Тадеуш Чежовский и Леон Хвистек. В послевоенный период – Юзеф Бохенский, Чеслав Леевский и Болеслав Собочинский. Этими доказательствами занимались также итальянцы[5],

---

1 Павел Роек – Ph. D., преподаватель Ягелонского университета (г. Краков, Польша).

2 Leśniewski S. Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności // *Filozofia Nauki*. 1994. № 6. S. 140–142; Leśniewski S. O podstawach matematyki (I) // *Przegląd Filozoficzny*. 1927. № 30. S. 183–184.

3 Leśniewski, *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, op. cit., s. 142.

4 Woleński J. *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Warszawa: Scholar, 1997. S. 58–65; Grygianiec M. Leśniewski przeciwko powszechnikom // *Filozofia Nauki*. 2000. № 31–32. S. 108–112.

5 Luschei E. *The Logical Systems of Leśniewski*. Amsterdam: North-Holland, 1962.

американцы[6], швейцарцы[7], англичане[8] и японцы[9]. Они претерпели многочисленные реконструкции и формализации[10] и по сей день порождают горячие споры (см., напр., полемику Войтеха Вчурки и Мариуша Григянца[11]).

В статье я попытаюсь подвести своеобразный итог этим ста годам дискуссий вокруг доказательств Лесневского. Я стремлюсь показать, что с онтологической точки зрения они не имеют, увы, большого значения, поскольку в их основе лежит фундаментальное непонимание сущности проблемы универсалий. Универсалии, или общие свойства, не являются общими предметами, против которых и направлен аргумент Лесневского. Трудно избавиться от мысли, что ещё никогда прежде в истории философии столь многие выдающиеся философы столь долго не занимались столь большим недоразумением.

2. Дефиниция общего предмета

Аргумент Лесневского обрёл широкую известность благодаря Тадеушу Котарбинскому, который неоднократно воспроизводил его разные варианты в своих работах. Основанием дальнейшего анализа является самая простая версия аргумента Лесневского, сформулированная Котарбинским в 1921 году.[12] Котарбинский определяет универсалию, или – как он пишет – «общий предмет», следующим образом:

> «Предметом, общим для всех предметов *P*, будет такой предмет *Op*, который обладает только признаками, общими для всех предметов *P*»[13].

---

6 Smith B. On the Phases of Reism // J. Woleński (red.) *Kotarbiński: Logics, Semantics and Ontology*. Dordrecht: Kluwer, 1990. S. 137–183.

7 Küng G. *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Enquiry into the Contemporary Views on Universals*. Dordrecht: D. Reidel, 1967.

8 Simons P. Nothing Recurs: An Argument Against Real Universals // W. Strawiński, M. Grygianiec, A. Brożek (red.) *Myśli o języku, nauce i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa: Semper, 2006. S. 213–221.

9 Waragai T. Leśniewski's Refutation of General Objects on the Basis of Ontology // *Journal of Gakugei*. 1981. № 30. P. 49–54.

10 Woleński, op. cit., s. 60–62; Grygianiec, op. cit., s. 121–125; Wciórka W. Argument Mariusza Grygiańca za niepoprawnością definicji przedmiotu ogólnego // *Filozofia Nauki*. 2005. № 52. S. 98–101; Rygalski A. Leśniewski i Ingarden o uniwersaliach. Na marginesie pewnego dowodu // J. Perzanowski, A. Pietruszczak, C. Gorzka (red.). *Filozofia/Logika: Filozofia Logiczna 1994*. Toruń: Wyd. UMK, 1995. S. 207–216.

11 Wciórka, op. cit., s. 83–101.

12 Kotarbiński T. *Dzieła wszystkie*. T. II. *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*. Wrocław: Ossolineum, 1993. S. 104.

13 Ibid., s. 104.

Это определение практически дословно повторяет дефиницию самого Лесневского, предложенную им в 1913 году[14], и предвосхищает дефиницию 1927 года[15]. В другом месте Котарбинский предложил расширенное определение, относящееся к содержанию и объёму имён, однако оно породило ещё больше проблем, чем предложенное ранее.

Существует много способов формального выражения данного выше определения общего предмета.[16] Представляется, что для данной работы достаточной будет следующая формулировка:

(D1) $O(x, Z) \equiv \forall\phi\ \forall y{\in}Z\ (\phi(x) \supset \phi(y))$.

Предмет *x* является общим предметом для всех предметов множества *Z* тогда и только тогда, когда обладает *только* свойствами, общими для всех этих предметов. Предполагаю, что множество *Z* должно включать как минимум два разных элемента, которые обладают некоторыми общими свойствами.

Зачастую признаётся, что общий предмет обладает *всеми и только* теми свойствами, которые являются общими для многих вещей[17] (Мариуш Григянец[18] ошибочно приписывает эту дефиницию Котарбинскому[19]). Дефиниция тогда принимает вид тождества:

(D2) $O(x, Z) \equiv \forall\phi\ \forall y{\in}Z\ (\phi(y) \equiv \phi(x))$.

Причиной принятия более сильной дефиниции (D2) является тот факт, что принятие (D1) усложняет теорию общих предметов. В этом случае для одного множества вещей с некоторым количеством общих свойств может существовать много разных общих предметов, а один общий предмет может соответствовать разным множествам.[20] Проблема, однако, не так проста, поскольку, как отмечает Петер Саймонс, определение (D2) приводит к известной в номинализме проблеме теории множеств – проблеме коэкстенци-

---

14 Leśniewski, *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, op. cit., s. 140.

15 Leśniewski, *O podstawach matematyki (I)*, op. cit., s. 183.

16 Jadacki J.J. Ontological Minimum // Augustynek Z., Jadacki J.J. *Possible Ontologies.* Amsterdam. Atlanta: Rodopi, 1993. S. 112; Kosek A. Definicja przedmiotu ogólnego // *Filozofia Nauki*. 2005. № 49. S. 56; Wciórka, op. cit., s. 85.

17 Jadacki J.J. O co chodzi w tzw. sporze o powszechniki // *Studia Filozoficzne*. 1984. № 10. S. 64; Jadacki, *Ontological Minimum* , op. cit., s. 112; Kosek A. Kilka uwag w sprawie pojęcia powszechnika // *Filozofia Nauki*. 2003. № 43–44. S. 42.

18 Grygianiec M. Kotarbiński przeciwko powszechnikom // *Przegląd Filozoficzny*. 2001. № 39. S. 96.

19 Kotarbiński T. *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław: Ossolineum, 1961. S. 51.

20 Kosek, *Kilka uwag w sprawie pojęcia powszechnika*, op. cit.; Wciórka, op. cit., s. 86.

ональности.[21] Независимо от того, какое из определений лучше, для введения аргумента Лесневского достаточно и более слабой дефиниции (D1).[22]

3. Аргументы Лесневского и Котарбинского

Дефиниция общего предмета приводит к двум широко обсуждавшимся затруднениям. На первое из них указал Станислав Лесневский в своей классической работе[23]. Этот аргумент сжато формулирует Котарбинский:

> «Пускай *c* будет частным признаком некоторого предмета *P*, т. е. таким, что этот предмет *P* им обладает, а все иные предметы *P* не обладают. Такой признак должен существовать для каждого *P*, иначе два или более *P* были бы идентичны. Таким образом, предмет *Op*, по закону исключённого третьего, должен обладать или признаком *c*, или признаком отсутствия этого признака, его отрицанием; однако, обладай он признаком *c* или же его отрицанием, в обоих случаях он имеет признак, который не является общим для всех *P*, что противоречит дефиниции предмета *Op*».[24]

Полуформальный аргумент Лесневского 1927 года можно рассматривать как новую формулировку этого рассуждения. Этот же аргумент появился, с небольшими изменениями, в популярных *Элементах теории познания, формальной логики и методологии наук* Котарбинского[25]. Он получил название «аргумент Лесневского – Котарбинского».

Второе затруднение, к которому приводит дефиниция общего предмета, Котарбинский сформулировал в статье 1921 года.

> «Предмет *Op* – общий. И поскольку он обладает признаками, общими для предметов *P*, то и признак всеобщности относительно предметов *P* является общим признаком. Следовательно, они все являются общими относительно предметов *P*, а значит, тождественны себе и предмету *Op*».[26]

Котарбинский повторил приведённый выше аргумент в *Элементах* с пометкой, что «его продумал» неизвестный до того инженер Александр Зильбер.[27] Предлагаю этот аргумент назвать «аргумент Зильбера – Котарбинского».

---

21 Simons P. Nothing Recurs: An Argument Against Real Universals // W. Strawiński, M. Grygianiec, A. Brożek (red.) *Myśli o języku, nauce i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa: Semper, 2006. S. 214.

22 Wciórka, op. cit., s. 86.

23 Leśniewski, *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, op. cit., s. 140–142.

24 Kotarbiński, *Dzieła wszystkie*, t. II, op. cit., s. 104.

25 Kotarbiński, *Elementy teorii poznania*, op. cit., s. 51–52.

26 Kotarbiński, *Dzieła wszystkie*, t. II, op. cit., s. 104.

27 Kotarbiński, *Elementy teorii poznania*, op. cit., s. 52.

Сходство между указанными аргументами очевидно. Основанием первого являются частные свойства индивидуальных предметов, которые не могут принадлежать общему предмету, основанием второго, напротив – свойства общего предмета, которые не могут принадлежать предметам индивидуальным. Мариуш Григянец метко назвал первый из них «доводом из единичного», а второй – «доводом из всеобщего».[28]

4. Критика доказательства Лесневского

Критику доказательства Лесневского можно вести в двух направлениях: можно указать, *во-первых*, на неправильность рассуждения, *во-вторых* – на неправильность самой дефиниции универсалии.

Одним из наиболее частых замечаний в адрес этого аргумента является указание на то, что в нём используется предпосылка, согласно которой закон исключённого третьего распространяется как на общие предметы, так и на предметы индивидуальные. Это замечание ясно выразил Роман Ингарден в полемике с Котарбинским[29], однако применение закона исключённого третьего к универсалиям критиковал ещё Ян Лукасевич в своей работе *О принципе противоречия у Аристотеля*[30], которая впервые увидела свет за несколько лет до появления доказательства Лесневского. Согласно этому положению, общие предметы в определённом смысле суть предметы неполные, в них есть моменты неопределённости и поэтому к ним не применим принцип исключённого третьего.[31] В дальнейшем критерий применимости или неприменимости этого принципа служил критерием индивидуальности или всеобщности предметов.[32]

Тем не менее, независимо от того, является аргумент Лесневского верным или нет, он основан на столь эксцентричной дефиниции универсалии, что практически не имеет значения в споре об универсалиях. Согласно Лесневскому и Котарбинскому, универсалия должна быть 1) *предметом*, 2) *который обладает* 3) *только* 4) *признаками*, 5) *общими* для всех соответствующих ему индивидуальных предметов.[33] Собственно, каждую часть этой дефиниции можно подвергнуть сомнению. *Во-первых*, как правило, универсалии рассматриваются не как предметы, а как свойства, *во-вторых*, не считается, что они вообще обладают свойствами ин-

[28] Grygianiec, *Kotarbiński przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 97.
[29] Ingarden R. *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa: PWN, 1972. S. 492–493.
[30] Łukasiewicz J. *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa: PWN, 1987. S. 113.
[31] Küng, op. cit., s. 103.
[32] Jadacki J.J. Kłopoty z konkretami i abstraktami // J.J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska (red.). *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych wraz z komentarzami*. T. I. Warszawa: Petit, 1996. S. 298
[33] Leśniewski, *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, op. cit., s. 140; Kotarbiński, *Dzieła wszystkie*, t. II, op. cit., s. 104.

дивидуальных предметов, более того – *в-третьих*, – что они обладают только этими свойствами. *В-четвёртых*, кажется, что эти аргументы лежат в основе самой неудачной из всех возможных теории свойств, согласно которой есть свойства, соответствующие любым предикатам. И *в-пятых*, они предполагают реализм в вопросе об универсалиях, поскольку без колебаний говорят об идентичных свойствах отдельных индивидов и общих предметов. Именно так авторы этих доказательств гонят общие предметы в дверь, не замечая при этом, что в окно к ним ломятся подлинные универсалии. Попробуем теперь более детально рассмотреть следующие элементы дефиниции Лесневского.

4.1 «Предмет»

Наиболее серьёзная проблема заключается в том, что, согласно Лесневскому, универсалии являются *предметами*. При этом речь не идёт о том, что это предметы в широком смысле или просто некоторый род бытия. Предполагается, что это предметы в более узком понимании, субъекты свойств, а не сами свойства. Иными словами, согласно Лесневскому, универсалии суть попросту вещи.

С точки зрения реализма, в основе дефиниции Лесневского – Котарбинского лежит категориальная ошибка. Универсалии, как правило, считаются бытием, принадлежащим к иной, нежели единичные вещи, онтологической категории. Универсалии суть свойства или аспекты вещи, а не просто некие странные вещи. И значит, это не предметы, обладающие некоторыми признаками, а, скорее, сами эти признаки. Поэтому многие авторы полагают, что «доказательства несуществования общих предметов» попросту не имеют отношения к самим универсалиям. Роман Ингарден писал, что они основаны на «ошибочном и полном абсурда определении» общего предмета[34], Юзеф Бохенский – что они «стреляют в пустоту»[35], Ежи Калиновский – что это попытка «вломиться в открытую дверь» и «борьба с ветряными мельницами»[36]. В последнее время этот диагноз повторял Войтех Вчурка. Он полагает, что аргументы подобного рода суть «искусственный свет философии»[37] и «атака соломенного чучела»[38], поскольку они предполагают такую дефиницию универсалий, которую «ни один разумный онтолог не склонен принимать»[39]. Похожее мнение высказывают и другие зарубежные авторы.[40] Неправильность определения универсалии как вещи должны также доказать и специально сформулированные аргу-

34 Ingarden, op. cit., s. 491.
35 Bocheński J.M. Powszechniki jako treści cech w filozofii św. Tomasza z Akwinu // *Przegląd Filozoficzny*. 1938. Vol. 41. S. 139.
36 Kalinowski J. Dowody na nieistnienie przedmiotów ogólnych // *Roczniki Filozoficzne XXXIX–XL*. Z. 1 (1991–1992). S. 73.
37 Wciórka, op. cit., s. 83.
38 Ibid., s. 96.
39 Ibid., s. 83.
40 Simons, op. cit., s. 214; Küng, op. cit., s. 104.

менты Мариуша Григянца[41], которые, однако – как доказал Войтех Вчурка[42], – сами являются неправильными.

Неудачность аргументации Лесневского становится особенно очевидной в случае, если проследить её исторические проекции. Изначально Лесневский[43] приписывал критикуемую им теорию универсалий древним и средневековым реалистам, Локку, Твардовскому и Гуссерлю. К сожалению, все эти проекции оказались ошибочными. На защиту Гуссерля встал Ингарден[44] и показал, что на основе гуссерлевской теории универсалий нельзя построить подобное доказательство и что подобной концепции общего предмета мы не находим ни у Локка, ни у Твардовского. В свою очередь Бохенский[45] и Калиновский[46] заступились за средневековых реалистов в лице св. Фомы Аквинского. Не нашлось защитников только у Платона и Аристотеля, но и их, при желании, также можно было бы избавить от нападок. Впоследствии Лесневский не приписывал, возможно, ввиду критики, с какой были встречены его исторические отсылки, своё определение кому-либо из философов.[47] Если у критикуемой теории нет сторонников, то как тогда можно защититься от обвинений в *ошибке «соломенного чучела»*[48]?

Всё сказанное свидетельствует в пользу того, что причиной появления неадекватной дефиниции универсалии явился реистский язык, который Лесневский и Котарбинский использовали при формулировке данного понятия. В системе этого языка универсалии, если они вообще могли существовать, должны быть вещами. Согласно Казимиру Айдукевичу[49], номинализм Лесневского возник постольку, поскольку в его языке действовала только одна синтаксическая категория имён. В системе других языков можно, напротив, допускать имена во многих синтаксических категориях и, в итоге, осмысленно говорить об универсалиях. На ограниченность реистского языка при формулировке дефиниции универсалий указывали также и другие авторы.[50] Если этот диагноз верен, то можно говорить о том, что язык не может быть достаточным проводником по онтологии.

---

41 Grygianiec, *Leśniewski przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 117; Grygianiec, *Kotarbiński przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 113.

42 Wciórka, op. cit., s. 83–101.

43 Leśniewski, *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, op. cit., s. 140, 142.

44 Ingarden, op. cit., s. 500–501.

45 Bocheński, op. cit., s. 136–149.

46 Kalinowski, op. cit., s. 75.

47 Leśniewski, *O podstawach matematyki (I)*, op. cit., s. 183.

48 Straw-man fallacy.

49 Ajdukiewicz K. W sprawie uniwersaliów // Ajdukiewicz K. *Język i poznanie.* T. I. Warszawa: PWN, 1985. S. 196–210.

50 Küng, op. cit., s. 104; Grygianiec, *Kotarbiński przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 114.

4.2 «Который обладает»

Дефиниция универсалии Лесневского гласит, что «общий предмет» может обладать точно такими же свойствами, что и единичные предметы, и обладать ими точно таким же образом, что и сами эти предметы. Это очень спорное утверждение. Поскольку всё выглядит так, что универсалии, чем бы они ни были, не обладают свойствами единичных предметов или хотя бы обладают ими иным образом.[51]

Дефиниция Лесневского, таким образом, позволяет сделать вывод, что универсалии иллюстрируют сами себя.[52] Возможно, некоторые универсалии могут иллюстрировать сами себя, однако допущение того, что все они таковы, не приемлемо. Человек вообще должен тогда быть человеком, белль вообще – белой, а бытие *далеко от* – быть *далеко от*. Самоиллюстрация универсалий, кроме того, приводит к известной ещё со времен Платона проблеме «третьего человека» (*Parmenides* 132A–133A; *Met.* 990b 18, 1079a 13). Таким образом, нет ничего удивительного в том, что это положение повсеместно отрицается, а теория универсалий, из которой оно выведено, считается попросту ошибочной.

Универсалии скорее всего не обладают теми признаками, которыми обладают иллюстрирующие их предметы. Реалисты чаще всего различают свойства индивидуальных предметов и свойства универсалий, а также то, каким образом обладают своими свойствами вещи и каким – универсалии.[53] Например, Готлоб Фреге различал «свойства» (*Eigenschaften*), которые явлены в «понятии», и «признаки» (*Merkmalen*), которые принадлежат вещам.[54] Подобно этому, Ингарден различал содержание идеи, которое складывается из идеальных конкретизаций чистых идеальных качеств, реально конкретизирующих единичные вещи, и свойства идеи как идеи. Эдвард Н. Зальта, автор теории абстрактных объектов, в случае вещей говорил об «экземплификации», а в случае идеальных предметов – об «инкодировании» свойства.[55]

Ян Воленский, защищая этот элемент дефиниции Лесневского, предполагал, что только тезис о наличии у универсалии свойств индивидуальных вещей позволяет установить отношения между самой универсалией и соответствующими ей индивидуальными предметами. Он писал следующее:

---

51 Küng, op. cit., s. 104; Grygianiec, *Leśniewski przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 117; Wciórka, op. cit., s. 83; Simons, op. cit., s. 214.

52 Küng, op. cit., s. 104.

53 Ibid.,

54 Frege G. *Pisma semantyczne* / Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN, 1977. S. 12, 56–57.

55 Grygianiec, *Leśniewski przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 117; Grygianiec M. Incendium philosophiae // *Filozofia Nauki*. 2005. Vol. 52. S. 111–122.

> «Трудно понять, как универсалия может быть проиллюстрирована отдельными предметами, если признаки самой универсалии, хотя бы некоторые, не совпадают с признаками иллюстрирующих её предметов»[56].

Похоже, однако, что эту связь можно объяснить иным способом, нежели отсылкой к «совпадению», или идентичности, свойств вещей и универсалий. Фреге утверждал, что свойства единичных вещей суть «признаки» универсалии, Ингарден – что свойства вещей и содержание идеи суть конкретизации чистых идеальных качеств, наконец, Зальта – что эти самые свойства «экземплифицированы» в вещах и «инкодированы» в универсалиях. Независимо от того, какие затруднения вызывают эти рассуждения, их с уверенностью можно считать некоторой альтернативой простому отождествлению.

Предложенное Фреге различение «признаков» и «свойств» позволяет избежать обоих упрёков, о которых речь шла выше. *Во-первых*, свойства вещей являются не свойствами общих предметов, а их признаками. Благодаря этому общий предмет перестаёт быть противоречивым, поскольку он не обладает ни свойствами своих случаев, ни их отрицаниями. Это предотвращает «парадокс частного свойства» Лесневского. *С другой стороны*, свойства общих предметов не являются свойствами соответствующих им вещей. Отношение иллюстрирования не является транзитивным, поскольку, как писал Фреге, «то, что мы говорим о понятии, вообще не соответствует предмету»[57]. В связи с этим следует заметить, что предметы не обладают свойством всеобщности, и это позволяет избегать «доказательства из всеобщего» Зильбера. Аналогичную аргументацию в ответ на аргументы Котарбинского представил Ингарден[58].

Дефиницию общего предмета можно модифицировать, чтобы прояснить это замечание. Такую попытку предпринял Мариуш Григянец, отвечая на полемические выпады Войцеха Вчурки.[59] Григянец предлагает использовать разницу между «экземплификацией» свойства в единичном предмете и «инкодированием» свойства в общем предмете. В соответствии с этим предложением дефиницию (D2) можно представить следующим образом:

(D3) $$O(x, Z) \equiv \forall \phi \ \forall y \in Z \ ((x)\phi \equiv \phi(y)).$$

Выражение *«*$(x)\phi$*»* означает здесь инкодирование свойства ϕ в *«*x*»*, а «$\phi(y)$*»* – его экземплификацию в *«*y*»*. Дефиниция, предложенная Григянцем[60], несколько сложнее, поскольку она допускает

[56] Woleński, op. cit., s. 64–65.
[57] Frege, op. cit., s. 56.
[58] Ingarden, op. cit., s. 502.
[59] Grygianiec M. Teoria obiektów abstrakcyjnych Edwarda N. Zalty. Analiza i krytyka // *Filozofia Nauki*. 2005. Vol. 49. S. 25–40.
[60] Grygianiec, *Incendium philosophiae*, op. cit., s. 112.

существование общих предметов всех рангов и учитывает не только свойства, экземплифицированные в предметах, принадлежащих Z, но также в них инкодированные. Дефиниция в стиле (D3), даже если и невосприимчива к аргументам Лесневского и Зильбера, всё равно не является интересной с точки зрения теории универсалий, поскольку предполагает существование общих свойств (см. § 4.5).

4.3 «Только»

Спорным является также и утверждение Лесневского о том, что универсалия обладает *только* общими признаками предметов своего объёма. Ингарден указывал[61], что этот элемент дефиниции общего предмета можно понимать двояко. *Во-первых*, можно вести речь о том, что общий предмет должен обладать только общими для индивидуальных предметов признаками, но вместе с тем он может иметь и некоторые другие признаки. *Во-вторых*, можно говорить и о том, что общий предмет обладает только общими признаками индивидуальных предметов и более никакими другими признаками не обладает. В первом случае обладание «только общими признаками» не вызывает противоречий (кроме уже указанных ранее). Увы, из аргументов Лесневского и Котарбинского следует, что они имели в виду второй случай.

Это предположение совсем не убедительно. Поскольку допустимо, что если универсалии, чем бы они ни были, в принципе могут обладать некоторыми свойствами, то ничто не мешает им обладать теми свойствами, которых нет у предметов, их иллюстрирующих. «Бытие общим», «обладание *n* случаями» или «бытие идеальным» – вот только некоторые из таких свойств. Лесневский же вместо этого предполагает, что общие предметы обладают только общими признаками индивидуальных предметов, что позволяет Котарбинскому, или, скорее, инженеру Зильберу триумфально доказать, что они не могут существовать, поскольку являются общими, а единичные вещи не обладают свойством всеобщности. Ещё Ингарден протестовал против того, чтобы признавать наличие у общих предметов только общих свойств предметов индивидуальных.[62] Согласно теории Ингардена, идеи как идеи обладают свойствами, которые отсутствуют у вещей, соответствующих этим идеям.[63] Подобным образом, в теории Фреге «понятия» обладают «свойствами», которые не принадлежат их предметам.

Модифицировать дефиницию общего предмета с учётом этого замечания непросто. Общий предмет должен быть чем-то, что обладает всеми общими признаками индивидуальных предметов из некоторого множества:

(D4) $$O(x, Z) \equiv \forall\phi\ \forall y{\in}Z\ (\phi(y) \supset \phi(x)).$$

---

[61] Ingarden, op. cit., s. 502.
[62] Ibid., s. 492–497.
[63] Ibid., s. 504.

Исходя из этой дефиниции, общий предмет *x* может обладать также некоторыми другими свойствами, а не только свойствами, общими для предметов множества *Z*. Проблема состоит, однако, в том, что в таком случае общими предметами могут быть *любые* предметы, принадлежащие *Z*. Такой вывод, однако, неприемлем даже в такой странной теории, как теория «общих предметов». Дефиниенс (D4) может быть, самое большее, элементом окончательной дефиниции «общего предмета».[64]

4.4 «Признаки»

Следующая проблема касается понятия *признаки* в дефиниции общего предмета. Всё указывает на то, что Лесневский использовал «избыточную» (*abundant*), а не «скудную» (*sparse*), в смысле Дэвида Льюиса[65], теорию свойств. Поскольку сам аргумент требует, чтобы свойствами являлось обладание некоторыми свойствами и необладание некоторыми другими. Вопреки этому, имеются достаточные основания, чтобы не признавать подобные предикаты предикатами, относящимися к вещи на основании её свойства. Кроме того, Мариуш Григянец убедительно доказал, что с точки зрения логики обладание свойством обладания свойством *F* суть то же самое, что и обладание свойством *F*.[66] Более того, с точки зрения онтологии, *необладание свойством F* не суть то же самое, что *обладание свойством не-F*. На это обращал внимание Ингарден в полемике с Котарбинским[67], а, кроме него, также и другие авторы.[68] В свою очередь, аргумент Зильбера имеет ещё более сомнительную предпосылку, согласно которой *бытие общим* суть свойство общего предмета. И вновь следует указать на то, что это очевидно формальный предикат, являющийся истинным для предметов, но не на основе свойства, которым они обладают. Ингарден доказал, что если всеобщность и является признаком, то это признак совершенно иного рода, нежели признаки вещей.[69] Ян Воленский, напротив, указывал, что всеобщность сводится попросту к обладанию общими признаками индивидуальных предметов, сама же она при этом не является признаком «в строгом смысле слова»[70]. Согласно Лесневскому и Котарбинскому, в числе признаков общих и индивидуальных предметов могут быть как отрицательные признаки, например «небытие белым», так и признаки формальные, например «бытие

64 Grygianiec, *Incendium philosophiae*, op. cit., s. 112.
65 Lewis D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. P. 59, 60.
66 Grygianiec, *Leśniewski przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 117–118.
67 Ingarden, op. cit., s. 492.
68 Simons, op. cit., s. 214; Rygalski, op. cit., s. 208; Grygianiec, *Kotarbiński przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 103.
69 Ingarden, op. cit., s. 498.
70 Woleński J. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: PWN, 1985. S. 211; Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, op. cit., s. 64.

общим». С точки зрения онтологии такая теория свойств выглядит сомнительной.

Находкой, которая помогла бы избежать затруднений, указанных Лесневским и Котарбинским, явилась модификация (D2), предложенная Артуром Косеком[71]. Он обратил внимание на особое отношение между положительными и отрицательными свойствами: первые суть основание, на котором возникают вторые. Для исчерпывающей характеристики предмета нет необходимости, таким образом, перечислять все его признаки. Достаточно указать только основные, из которых по определённым правилам можно вывести и все остальные его признаки. Косек предлагает оставить за общим предметом только основные общие признаки индивидуальных предметов. В таком случае дефиниция общего предмета может быть представлена следующим образом:

$$\text{(D5)} \qquad O(x, Z) \equiv \forall \phi{\in}\Phi\ \forall y{\in}Z\ (\phi(y) \equiv \phi(x)).$$

Общий предмет обладает всеми и только теми свойствами из множества Φ основных свойств, которые являются общими для индивидуальных предметов множества *Z*.[72] В итоге, индивиды могут обладать некоторыми признаками, например отрицательными, которых нет у их общего предмета, а общий предмет может иметь признаки, в частности признаки отрицательные или же признак бытия общим, которых нет у его индивидуальных предметов. Увы, но и (D5), подобно всем прочим модификациям (D1), в своем основании имеет упомянутую выше категориальную ошибку.

4.5 «Общие»

Полный крах дефиниции Лесневского можно увидеть, только если учесть, что она предполагает существование общих признаков, поскольку общий предмет должен обладать *общими признаками* индивидуальных предметов. Исходной точкой дефиниции общего предмета является множество индивидуальных предметов, которые обладают как минимум одним общим свойством. Довод, стремящийся опровергнуть существование универсалий как общих предметов, предполагает их существование в виде общих свойств.

Суть проблемы универсалий не в том, существуют общие предметы или нет, но в том, существуют ли общие свойства. Лесневский никак не поясняет, как следует понимать факт совпадения атрибутов и, кажется, вообще не доходит до этой проблемы. Исходя из этих соображений, аргументы Лесневского в таком виде сложно признать существенными для проблемы универсалий. К сожалению, эту очевидную слабость отмечают немногие комментаторы. Её отчётливо зафиксировал Ингарден, который, впрочем, полагал,

---

71 Kosek, *Kilka uwag w sprawie pojęcia powszechnika*, op. cit., s. 41–48; Kosek, *Definicja przedmiotu ogólnego*, op. cit., s. 55–57.

72 Kosek, *Kilka uwag w sprawie pojęcia powszechnika*, op. cit., s. 45.

что утверждение некоторого признака как общего для многих предметов абсурдно.[73] Проблему общих свойств в доказательстве отмечал также Мариуш Григянец, предпринявший попытку сформулировать несколько альтернатив.[74] Проблема общих свойств, однако, не относится к числу таковых, которые можно с лёгкостью решить при анализе аргумента Лесневского. Можно сказать, таким образом, что аргумент Лесневского вообще не имеет отношения к проблеме универсалий в собственном смысле.

Вероятно, трудности с понятием общих признаков привели к тому, что впоследствии Лесневский переформулировал свой аргумент против универсалий. О своём прежнем доказательстве Лесневский высказался следующим образом:

> «Когда я писал этот отрывок, я верил, что в мире существуют как особый род предметов так называемые признаки и так называемые отношения, и у меня не было никаких сомнений в использовании выражений "признак" и "отношение". На данный же момент я уже давно не верю ни в существование предметов, являющихся признаками, ни в существование предметов, являющихся отношениями…»[75].

В другой версии аргумента, действительно, речь не идёт об общих свойствах. Общий предмет понимается уже не как предмет, который обладает общими признаками своих индивидуальных предметов, но как предмет, который суть то, чем являются его индивидуальные предметы все вместе.[76] Изменение состоит в замене *обладания общими свойствами* на *совместное бытием чем-либо*. Дефиницию общего предмета, которая обходится без понятия признака, сформулировал также Артур Косек[77].

Новая формулировка аргумента Лесневского, очевидно, не отсылает нас к понятию свойства, но это не отменяет того факта, что она предполагает, что множество различных вещей может быть чем-либо. Подобно тому как в прежней версии допускалось существование множества вещей с общим свойством, теперь допускается существование множества вещей, которые вместе являются чем-то. То, как следует понимать это совместное бытие чем-то – как и в прежней формулировке, – не объяснено. При этом совместное бытие каким-либо составляет суть проблемы универсалий.

---

73 Ingarden, op. cit., s. 502.

74 Grygianiec, *Leśniewski przeciwko powszechnikom*, op. cit., s. 115–116. См. также: Rygalski, op. cit., s. 212.

75 Leśniewski, *O podstawach matematyki (I)*, op. cit., s. 183.

76 Ibid., s. 183–184; см. также: Woleński J. *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Warszawa: Scholar, 1997. S. 61.

77 Kosek, *Definicja przedmiotu ogólnego*, op. cit., s. 55–57.

5. Заключение

Обзор элементов дефиниции общего предмета приводит к весьма критическим выводам. Лесневский, формулируя своё доказательство, писал:

> «Концепции упомянутых выше “предметов вообще”, или “общих предметов”, отличаются свойством приводить даже в высшей степени тонких мыслителей на “неторные тропы” безосновательных “спекуляций”»[78].

Полагаю, что это замечание следует отнести, прежде всего, на счёт концепции общего предмета самого Лесневского. Поскольку именно она привела на неторные тропы многих тонких мыслителей, которые, критикуя общие предметы, полагали, что строят доказательства против универсалий.

Аргумент Лесневского не является, однако, совершенно бесполезным. Его можно переформулировать таким образом, чтобы он касался общих *свойств*, а не общих *предметов*. Подобную модификацию выполнил в 1956 году Юзеф Бохенский. Мысль, что общие предметы можно понимать в смысле общих свойств, сформулировал также Яцек Юлиуш Ядацкий, однако он старательно спрятал её среди пяти других интерпретаций этого понятия.[79]

Дефиниция Лесневского в первоначальном виде является теоретическим артефактом, который в течение многих лет морочил голову польским онтологам, эффективно отвлекая их от действительной проблематики универсалий. В польской литературе реализм в вопросе универсалий нередко определялся как позиция, которая утверждает существование «общих предметов» предположительно в том смысле, который критиковал Лесневский.[80] Томаш Бигай[81] просто повторяет, без единого критического замечания, дефиницию Лесневского – Котарбинского. Это указывает на то, что данные доказательства, несомненно, пользуются огромным уважением. Польские философы почти сто лет критикуют и, что хуже, иногда встают на защиту категории определённых видов бытия, которой не существует нигде, кроме их работ.

Перевод с польского *Татьяны Врублевской*

---

78 Leśniewski, *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, op. cit., s. 140.
79 Jadacki, *O co chodzi w tzw. sporze o powszechniki*, op. cit., s. 64.
80 Ajdukiewicz K. *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa: Czytelnik, 1983. S. 111–112; Stróżewski W. Struktura metafizyki średniowiecznej // J. Legowicz (red.) *Historia filozofii średniowiecznej*. Warszawa: PWN, 1979. S. 196.
81 Bigaj T. *Kwanty, liczby, abstrakty. Eseje popularne z filozofii nauki*. Warszawa: Semper, 2002. S. 49.

ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ[1]

Казимир Твардовский

Речь, произнесённая на торжестве по случаю двадцатипятилетия Польского философского общества во Львове 12 февраля 1929 года[2] (Фрагмент)[3]

(…) Наше Общество можно было бы обвинить [в том] … что, будучи философским обществом, оно чересчур мало или, пожалуй, вообще не занимается вопросами взгляда на мир и жизнь. Ведь это – мог бы сказать кто-нибудь – самая важная сторона надлежащим образом осознанной философской работы, поскольку формированию такого взгляда служили и служат самые напряжённые творческие усилия самых выдающихся философов всех времён. А кто же станет отрицать, что нужда в философском взгляде на мир и жизнь всё более ощущается и в нашем обществе? Доказательством этого является тот факт, что и у нас возникли отдельные сообщества, посвятившие себя формированию определённых взглядов на мир и жизнь или стремящиеся облегчить их выработку своим членам. Эти устремления должны искать для себя успокоения вне Польского философского общества, которое таким образом не выполняет, возможно, самого важного из возложенных на него заданий.

Дело философского взгляда на мир и жизнь несомненно является делом неизмеримо важным для каждого, кому не хватает традиционного религиозного взгляда и кто вместе с тем не умеет смотреть на мир и бездумно идти по жизни. Но разве может заниматься распространением какого-либо философского, то есть метафизического, взгляда на мир и жизнь организация, обладающая и стремящаяся сохранить характер научного общества, посвящённого исключительно методической научной работе? Может ли быть объединением приверженцев определённой метафизической системы общество, которое, будучи основанным в сотую годовщину смерти Иммануила Канта, выбрало для себя в качестве главного принципа научный критицизм, как я имел честь отме-

---

1. Заглавие от редактора.
2. Перевод осуществлен по изданию: Kazimierz Twardowski. *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa, PWN, 1965. S. 379–384.
3. Казимир Твардовский был не только основателем Польского философского общества, но и его бессменным председателем. Поэтому начальная часть его юбилейной речи посвящена организационным вопросам за отчётный период и изобилует статистическими данными, отображающими работу Общества за последние 25 лет.

тить это 25 лет тому назад, выступая на торжественном открытии Польского философского общества. Разве научный критицизм не исключает принятия и распространения взглядов, претендующих на то, чтобы содержать окончательный ответ на наиболее трудные вопросы, стоящие перед человеком? На вопросы, относящиеся к сущности, началу и цели всякого бытия, а также касающиеся предназначения человека? Разве можно какой-либо ответ на эти вопросы обосновать научными методами, сделать правдоподобным при помощи логической аргументации? Как кажется, между философским, то есть метафизическим, взглядом на мир и наукой зияет непреодолимая пропасть, как это ещё до Канта и убедительнее, нежели он, обозначил среди прочих Давид Юм. Поэтому наше Общество, намереваясь занять научную позицию, действительно не может удовлетворить потребность тех лиц, которым ближе к сердцу главным образом поиск взгляда на мир или его философское, то есть метафизическое, обоснование.

Но, исходя из такого положения дел, нельзя ни обвинять Общество, ни делать выводов о позиции, которую отдельные его члены занимают в вопросе философского взгляда на мир. Ведь, как кажется, отношение философского взгляда на жизнь и науки не является столь простым, как иногда считают его противники, выступая во имя методической точности и против того, что они считают претензией человеческого разума, превышающего предназначенные ему границы познания. Те, кто попросту предполагают неприязнь между философским взглядом на жизнь и наукой, выполняют только одно из предостережений Иммануила Канта, а именно предостережение о том, чтобы не попасть в сети догматизма; они, однако, не помнят о втором предостережении, а именно о том, чтобы, избегая догматизма, не попасть в объятия скептицизма. Известно, каким образом Кант старался обойти этот скептицизм, грозящий каждому, кто не желает быть догматиком: отказавши разуму, в обычном значении этого слова, в способности нахождения ответа на вопрос о взгляде на мир и жизнь, он принял наряду с этим разумом, который назвал теоретическим, некий иной разум, названный им практическим разумом. И именно из этого практического «разума» человек, согласно Канту, черпает взгляд на мир и жизнь, проявляющийся в принятии существования Бога, бессмертия души, свободы воли. В своём методе Кант не одинок. Задолго до него некоторые философы наряду с рациональным путём допускали некие иные пути, ведущие к убеждению, считающемуся у них знанием: Платон говорил об обозрении идеи, Плотин – об экстазе; после Канта также хватало приверженцев «интеллектуального обозрения», «интуиции» и т. п. Но как бы мы ни называли эти внерациональные источники убеждений, они всегда находятся вне разума, поэтому почерпнутые из них убеждения всегда будут внеразумными, т. е. иррациональными, а тем самым, эти убеждения, даже если бы они и создавали знание, не будут иметь научного характера, тогда как это знание не будет наукой. Здесь нет места для

аргументации – тому, кто не убеждён, остаётся единственно сказать «смотри» или «слушай», а кто, глядя, не видит или, слушая, не слышит, над тем можно сжалиться, но убедить его нельзя.

Однако фактом остаётся то, что ненаучные и не проистекающие из разума убеждения существуют, и можно даже смело утверждать, что подавляющее большинство убеждений, разделяемых человеком, – это именно такие иррациональные убеждения, что, вообще говоря, ещё не значит, что они не рациональны. То, что склоняет человека к принятию и разделению такого вида убеждений, является некоторым интеллектуальным инстинктом, личным переживанием, рациональным навыком, привязанностью и прочими эмоциональными моментами. Когда речь идёт, например, о политических убеждениях, такие влияния, несомненно, воздействуют. В вопросе о принадлежности к тому или иному политическому течению логические доводы только по видимости являются решающими – они исполняют весьма скромную роль, тогда как главную роль здесь играют эмоциональные факторы. Схожим образом дело обстоит и тогда, когда речь заходит о взгляде на мир и жизнь. Одному лучше «соответствует» этот, другому – иной взгляд; однако никто не может доказать правильность своего и ошибочность чужого взгляда путём научной аргументации, поскольку эта ошибочность не следует из отягчающих некий взгляд внутренних противоречий или из его несогласованности с установленными результатами научных исследований.

Несмотря на это, философские взгляды на мир и жизнь для тех или иных приверженцев имеют большую ценность, образуя путеводители для ориентации в мире, людском окружении и в самих себе. И каждый имеет право принять взгляд на мир и жизнь, который ему «подходит», при условии, что этот взгляд свободен от внутренних противоречий, согласуется с наукой и при этом удобопонятен; для кого-то такой взгляд может быть весьма полезным, предрешая, например, его судьбу. Нужно только помнить, что такой взгляд является личным делом того, кто его признаёт, и невозможно продемонстрировать его объективные достоинства, поскольку он вообще не имеет характера знания, а тем более знания научного. Отсюда проистекают два следствия. *Во-первых*, культивирование такого личного, хотя, возможно, не собственного, но от иных принятого, взгляда на мир и жизнь вовсе не должно входить в коллизию с методической исследовательской работой, направленной на [достижение] объективных знаний в области философских наук, к которым мы относим, например, логику и психологию, отделяя их от философии в значении метафизики; поэтому и в научной разработке таких философских проблем, которые входят в сферу логики, психологии и т. п., могут принимать участие приверженцы различных философских систем в значении метафизических взглядов на мир и жизнь. *Во-вторых*, поскольку убеждения, составляющие философский, т. е. метафизический, взгляд на мир и жизнь, не содержат объективное знание, поскольку они не явля-

ются познанием, поэтому и не следует для этого якобы знания искать и высматривать особые источники в тех или иных названных способностях человека, находящихся вне разума, – в «практическом разуме», «интуиции» и тому подобных вещах. Каким образом эти иррациональные убеждения возникают, об этом нам в принципе говорит психология, но, объясняя генезис, она вовсе не обнаруживает их объективные черты.

Представленный здесь способ отношения философского, т. е. метафизического, взгляда на мир и жизнь как комплекса определённых личных убеждений к объективному, а особенно научному, знанию мог бы столкнуться с обвинением, что он является искусственной конструкцией, не имеющей отношения к действительности. Ведь любые наши убеждения претендуют на объективность, поэтому мы и не можем, обладая каким-либо взглядом на мир и жизнь, считать его правильным только для самих себя и отказывать ему в характере знания. Ибо, как известно, *во-первых*, непризнание за неким взглядом объективной ценности не равнозначно утверждению, что тот, кто его разделяет, не приписывает ему такой ценности. А *во-вторых*, можно, приписывая своему собственному взгляду объективную ценность, безотносительную истинность, всё же считать его личным взглядом в том смысле, что, признавая невозможность логически доказать эту истинность, тем самым признавать невозможность принуждения других к принятию этого взгляда.

Таким образом, критицизм не обращает внимания на такие личные взгляды на мир и жизнь, считая их личным делом индивидов, которые разделяют эти взгляды. Критицизм повышает голос, чтобы побороть убеждение, якобы человеческий разум способен сформировать такой взгляд на мир и жизнь, который был бы научно обоснован, а тем самым обладал несомненной научной ценностью. Принимая же тезис, что человеческий разум такой способностью не обладает, критицизм в принципе ведёт к скептицизму, согласно которому все попытки формирования такого научного, основанного на разуме взгляда на мир и жизнь загодя обречены на неудачу. Исходя из этого положения, критицизм считает все метафизические системы выдумками, с которыми наука не имеет и не может иметь ничего общего.

Но действительно ли такая позиция научного критицизма по отношению ко всякому без исключения философскому, то есть метафизическому, взгляду на мир и жизнь верна? Конечно, философский взгляд на мир и жизнь является уже хотя бы потому ненаучным, что формируется без научной точности и не допускает логического обоснования. Но действительно ли наука пренебрегает подобными взглядами и, делая это, поступает правильно? Существуют области, в которых это не имеет места. Существует, например, народная медицина, имеет место ряд мнений по поводу эффективности некоторых процедур, трав или других лекарств. У этих взглядов отчётливо ненаучный характер – те, кто их признаёт, не умеют ни надлежащим образом их сформулировать, ни методически обосно-

вать. Однако в этой народной медицине содержится немало зёрен истины, которые научная медицина со временем обнаруживает и далее – если можно так сказать – делает их научными и присваивает в качестве добычи, [пополняя тем самым] сокровищницу своего наиболее точного объективного знания. Следовательно, народная медицина не лишена ценности для научной медицины, поэтому эту медицину нельзя назвать ненаучной в том смысле, что она совершенно противна науке; ведь будучи ненаучной, прежде всего с точки зрения научной методологии, она является одновременно преднаучной, поскольку представляет собой более раннюю, нежели научная медицина, стадию развития взглядов на медицину. Можно привести и другие примеры, но достаточно указать на первобытные народные правовые взгляды в сравнении с юриспруденцией или народные предсказания погоды сравнительно с научными метеорологическими прогнозами. Во всех этих случаях мы имеем дело со взглядами несомненно ненаучными, но несомненно также и преднаучными, часть которых, возможно, весьма значительную, наука на протяжении своего развития отбросит, но другую часть со временем начнёт признавать, а признав – присвоит. Однако, прежде чем наука выскажется, человек уже пользуется преднаучными взглядами в тех случаях, когда ему ещё не хватает научных взглядов, хотя в них и чувствуется неистребимая потребность.

Итак, многое свидетельствует в пользу того, что аналогичным образом можно смотреть на отношение философских, т. е. метафизических, взглядов на мир и жизнь к идеалу, каковым является научный взгляд на мир. С этой точки зрения метафизические системы представляются как нечто действительно ненаучное, но вместе с тем как преднаучное, а значит, как то, что наука не должна без исключения осуждать или чем она может пренебречь. Ведь в этих ненаучных взглядах на мир и жизнь может содержаться не одна истина, для которой нужно только научное воплощение, чтобы стала очевидной вся её значимость. Это научное воплощение истин, содержащихся в метафизических системах, не может быть осуществлено с позиции научного взгляда на мир и жизнь, поскольку таким взглядом мы не обладаем; поэтому это дело специальных дисциплин в соответствии с их проблематикой вырабатывать понятия и конкретные утверждения. История наук демонстрирует нам примеры в отношении метафизики – достаточно вспомнить о Демокритовом понятии атома и аристотелевских понятиях акта и потенции, ставших научными благодаря физике, или о лейбницевской концепции, изначально метафизической, неосознанных психических фактов, ставших затем научными благодаря психологии. Совершая научную обработку определённых взглядов, первоначально метафизических, отдельные науки одновременно сотрудничают в деле построения научного взгляда на мир и жизнь, а поскольку к такому научному взгляду стремятся и сами создатели метафизических воззрений – в той мере, в какой в своих помыслах они считаются с результатами специальных научных исследований, –

постольку таким образом возникает некая взаимность: специальные науки черпают определённые идеи, понятия, утверждения из метафизических систем, а метафизические системы получают обратно идеи, понятия, утверждения от этих дисциплин в научном виде. По мере того как этот процесс будет продвигаться вперёд, философский взгляд на мир и жизнь будет всё более отделяться от ненаучной и преднаучной стадии и постепенно приближаться к научному взгляду на мир и жизнь.

Но будет лишь приближаться, поскольку начертанный выше путь развития никогда не кончится. В противном случае мы обладали бы законченным в каждой подробности научным взглядом на мир и жизнь. Поэтому такой взгляд точно так же никогда не станет уделом человека, как никогда не станет таковым безупречное завершение вообще какой-либо науки. Науки существуют, пока живут, а пока живут – развиваются. Мы действительно не знаем науку, которая была бы окончательно завершена, образовав при этом замкнутую целостность. Науки не только постоянно обогащаются новыми открытиями, но иногда перестраивают также и свои основания, как на наших глазах это происходит, например, в физике. А если всякая наука постоянно развивается, если каждая из наук никогда не может сказать о себе, что она завершилась в своём развитии и больше не подвержена никаким изменениям, то ещё менее можно требовать от научного взгляда на мир, чтобы он когда-нибудь явился нам в законченном виде. Более того, можно осознать, почему прогресс в области научного взгляда на жизнь и мир столь медлителен, так непомерно медлителен, что некоторые вообще не замечают его и говорят о застое. Однако тот, кто обратит внимание на пограничье между философией и специальными науками, тот не будет подвержен такому пессимизму. А поэтому, наблюдая происходящую в этом пограничье работу, он поймёт, каким образом философское общество может, начертавши на своём знамени лозунг научного критицизма и критической науки, сотрудничать в формировании взгляда на мир и жизнь. Работая в области отдельных философских дисциплин, это общество может одновременно участвовать в работе, происходящей на различных участках пограничья, благодаря которой элементы метафизического взгляда на жизнь – в той мере, в какой они этого заслуживают, – станут научными. Эта работа не удовлетворит испытываемую человеком потребность обладания научным взглядом на мир и жизнь, поскольку работа по созданию этого взгляда будет продолжаться до тех пор, пока будет продолжаться научная работа человека; зато она может удовлетворить другую существенную потребность человеческого разума, а именно – потребность поиска истины, потребность тем сильнее чувствуемую, чем более насущны беспокоящие нас проблемы. Ища истины, Польское философское общество работало на протяжении первых двадцати пяти лет своего существования; поискам истины будет посвящена также и последующая его работа!

Перевод с польского *Бориса Домбровского*

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ[1]

Казимир Твардовский

Резюме доклада, прочитанного в философской секции XI съезда польских врачей и естествоиспытателей в Кракове 18 июля 1912 года[2]

Догматическому или программному понятию философии, утверждающему, чем философия *должна* быть, докладчик противопоставил историческое понятие, которое очерчивает, чем философия *была* и *есть*. Историческое понятие философии должно обладать таким содержанием, чтобы его объём охватывал всё, что в интеллектуальной истории человечества получило право гражданства под именем философии. Поэтому в содержание этого понятия не может входить *исключительно* ни свойство научности, ни ненаучности, но такое свойство, которое путём детерминации удалось бы уточнить во всех этих направлениях.

Этому требованию удовлетворяет такое понятие философии, в котором роль *genus proximum* играет понятие «продукта человеческого духа». Продукты человеческого духа можно разделить на две группы: одна охватывает продукты, являющиеся условием возникновения, сохранения, соединения и передачи результатов второй группы, т. е. религии, науки, искусства, практической деятельности и философии.

Рассматривая взаимное отношение первых четырех продуктов второй группы, можно обнаружить звенья, соединяющие каждый из этих четырёх результатов с оставшимися тремя. Эти звенья, опять же, двоякого вида. К первому из них принадлежат звенья, появляющиеся тогда, когда один результат становится предметом или содержанием второго (например, практическая деятельность – предметом научной этики, а следовательно, науки и, наоборот, наука – предметом практической деятельности педагога, и так в каждом ином случае, как это показывает докладчик на отдельных примерах); ко второму виду принадлежат звенья, являющиеся чем-то промежуточным между двумя различными результатами, чем-то, что не является исключительно ни первым, ни вторым из этих результатов, а содержит в себе факторы, при-

---

[1] Напечатано в *Памятной книге* XI съезда польских врачей и естествоиспытателей в Кракове 18–22 июля 1912 года. Издание Хозяйственного комитета, s. 90–92.

[2] Перевод сделан по изданию: *Historyczne pojęcie filozofii* [Odczyt wygłoszony w Sekcji Filozoficznej XI Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich w Krakowie, dn. 18.07.1912] – Księga Pamiątkowa XI Zjazdu jw. w Krakowie, 18–22.07.1912. Nakładem Komitetu Gospodarczego. S. 90–92. – Pdr.: 1) RAF, s. 427–428.

надлежащие каждому из них, как, например, теология (содержит) промежуточное звено между религией и наукой.

Таким образом, между философией, с одной стороны, и религией, наукой, искусством и практической деятельностью – с другой, существуют звенья первого вида; [как бы то ни было], всё же говорится о философии религии, науки, искусства, практической деятельности, то есть жизни, и, наоборот, говорится о философском содержании религиозных верований, обобщений или о научных предпосылках; далее, существуют произведения искусства философского содержания, и, наконец, философия становится содержанием практической деятельности в пропаганде и преподавании философии. Поэтому звенья первого вида имеют место между философией и религией, наукой, искусством и практической деятельностью точно так же, как имеют они место между этими четырьмя последними продуктами. Зато звенья второго вида отсутствуют между философией и оставшимися четырьмя продуктами, что, собственно, и является *differentia specifica* понятия философии, которая, рассматриваемая с этой точки зрения, сама становится промежуточным звеном между эти четырьмя результатами и благодаря этому занимает центральную среди них позицию, имея в себе факторы каждого из них и пуская свои отростки и разветвления в каждый из них. Под так сформулированное понятие философии удаётся подвести всё, что в истории разума когда-либо появлялось в качестве философии; а все системы и философские направления удаётся охарактеризовать при помощи различных сочетаний факторов, входящих в состав философии со стороны религии, науки, искусства и практической деятельности.

Перевод с польского *Бориса Домбровского*

К ВОПРОСУ О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ ПУСТЫХ ИМЕНАХ

Изидора Домбская

В современной логике традиционное дихотомическое деление имён на общие и единичные заменено трихотомическим делением на имена общие, единичные и пустые. «Есть единичные имена, т. е. означающие один и только один предмет, есть имена общие, т. е. означающие более чем один предмет, наконец, есть беспредметные, или пустые, имена, т. е. не означающие ни одного предмета», – пишет проф. Тадеуш Котарбинский в *Элементах логики, теории познания и методологии наук* (Львов, 1929, с. 7). В качестве пустых имён он, как правило, называет какие-либо противоречивые имена вроде «квадратный круг», «сын бездетной матери», а также имена различных божеств греческой мифологии, фиктивных персонажей, живущих только в сказке, песне и рассказе. Выделение пустых имён значимо в построении логического исчисления, особенно в той его части, которая в учебниках логики фигурирует под именем традиционной логики, поскольку в случае традиционной трактовки предложений по логическому квадрату она оказывается без каких-либо ограничений значимой только в отношении предложений, не содержащих пустых имён.

Несмотря на значимость этой точки зрения, способ выделения пустых имён в современной логике вызывает определённые сомнения, которые – если они окажутся верными – должны были бы склонить к некоторым корректурам в этой части семантики. Вот эти сомнения.

1. Основной семантической функцией имён является означивание [*oznaczanie*]. Введение понятия пустого имени как такого, которое ничего не означает, произвольно изменяет смысл выражения «имя» или приводит к противоречию.

> «Означать ... данный предмет в данном языке – это то же самое, что быть именем этого предмета в этом языке».

Означивание [*oznaczanie*] «является ... свойством имён», – пишет проф. Котарбинский (там же, с. 6, 7), который в ранее цитированном предложении определял пустое имя ничего не означающим именем. Проф. Котарбинского нельзя обвинить в противоречии, поскольку он предостерёг, что быть именем предмета – это то же, что и означать этот предмет, а пустое имя не является именем предмета, – кроме того, он не квантифицировал оборот, что означивание является функцией имени. Не сказал, что каждого. Тем не менее, на основе обыденного понимания термина, имя, которое ничего не означает, это, собственно, не имя.

2. Следовательно, во избежание этого противоречия нужно изменить определение имени в согласии с его обыденным значением. Проф. Котарбинский это сделал, заменяя семантическую дефиницию синтаксической дефиницией: «Быть именем – это то же, что и быть способным выполнять роль предиката во всяком предложении типа “*А* есть *Б*” при основном понимании связки “есть”» (там же, с. 7). Таким образом, в действительности пустое имя может быть использовано в качестве предиката такого типа предложений, а значит, оно является именем, но не существует истинного предложения, в котором беспредметное имя было бы предикатом. Ведь никто не является оборотнем и ничто не есть квадратный круг. Однако мне кажется, что предложения типа «*А* есть *Б*» должны быть ложны только тогда, когда вместо *Б* мы вставляем пустое имя, а вместо *А* – единичное непустое имя. Например, «Ян – [есть] король французской республики». Зато если вместо *А* и *Б* мы вставим пустые имена или вместо *А* пустое имя, а вместо *Б* – непустое, то получим или истинные, или ложные предложения. Истинно предложение: «Эрато – [есть] муза», но ложно: «Эрато – парка»; истинно, что «Зевс был предметом культа в Греции», но ложно, что «Зевс был предметом культа в Китае». Этот второй случай (пустое имя лишь в субъекте) не является свидетельсвом против дефиниции пустых имён. Но первый свидетельствует. Ибо на вопрос, кем была Эрато и кем был Атропос, можно ответить истинно: Эрато была музой, а Атропос – паркой, хотя ни музы, ни мойры не существуют. Здесь что-то не в порядке. Должна ли я сказать: Эрато есть ничто и Атропос есть ничто, ибо в таком смысле, как столы или овцы, они не существуют, ибо, как кажется, только о таком бытии можно говорить «есть тем-то и тем» в основном понимании этой связки. Но почему только о таком? С этим вопросом мы попадаем в круговорот метафизики. И здесь [возникает] третья трудность.

3. В зависимости от того, какого взгляда придерживаться на мир, можно сужать или расширять объём термина «пустое имя». Для набожного грека выражение «Зевс» не является пустым, но для атеиста XVIII века пустым является имя «Бог». Для гегельянца или диалектического материалиста существуют противоречивые предметы, почему и соответствующие имена для них не пусты. А что делать с единичными именами прошлых и будущих предметов? Они также ничего не означают, поскольку эти предметы или уже, или ещё не существуют. Кто-то скажет: разве это мешает? Логика не интересуется тем, каков объём пустых имён. Она лишь утверждает, что имена несуществующих предметов ничего не означают. А вы, добрые люди, сами беспокойтесь, под руководством философов, каковы эти имена. Только не подвергайте сомнению утверждение, что нет пустых имён, ибо тогда вам с необходимостью придётся согласиться с отрицанием этого тезиса. Ибо если нет пустых имён, то, по крайней мере, имя «пустое имя» является беспредметным, то есть пустым. С этой антиномичной печалью можно справится. Достаточно оговорить, что мы ведём речь только об именах, взятых *in*

suppositione formali. Только о таком употреблении идёт речь. Зато сторонник пустых имён должен согласиться, что, вводя их, он одаривает науку неясным термином. Ведь не про каждое имя он может сказать, является оно пустым или нет. И это не только фактическая невозможность, появляющаяся из временного несовершенства наших познавательных методов, но столь же принципиальная неразрешимость, сколь принципиальной является неразрешимость многих проблем метафизики.

4. И наконец, соотнося класс пустых имён с классом общих и единичных имён, мы просмотрели тот факт, что т. н. пустые имена сами являются или общими, или единичными. «Житель Олимпа» является общим именем, а – «Зевс» единичным по тем же причинам, по которым общим является имя *«vir populi Romani»*, а единичным – «Август». Первое означает более чем один, второе – только один предмет.

Эти и им подобные размышления могут склонять к ревизии взглядов в вопросе пустых имён. Я считаю, что каждое имя нечто означает. Если некое выражение ничего не означает, то оно не является именем, а если, ничего не означая, имеет морфологическую структуру имени, то является мнимым именем. Я не считаю, что якобы пустые имена являются только мнимыми именами. Они означают то, что и всякое имя: возможные предметы мысли. А возможными предметами мысли являются как существующие, так и несуществующие предметы, общие и индивидуальные, вневременные, теперешние, прошлые и будущие, фиктивные и даже противоречивые.

Делом онтологии является исследование формального строения этих возможных предметов мысли, а дело метафизики – решать, какие из них существуют и что это значит, что они существуют.

По крайней мере, этим я не хочу поддерживать утверждение, что если нечто может быть помыслено, то тем самым оно уже и существует реально. В связи с этим я могу различать *имена экзистенциальные и неэкзистенциальные*, признавая, что неясными эти термины являются до тех пор, пока я не знаю, что значит реально существовать. Каждый предмет мысли существует как возможный предмет мысли, некоторые существуют только таким образом, другие – ещё как-то иначе. Можно попробовать высказать утверждение, что противоречивые имена являются неэкзистенциальными, а имена обладающих сознанием субъектов – экзистенциальными. Но я знаю, что и с этим не все согласятся. Однако как экзистенциальным, так и неэкзистенциальным именам я не откажу в предметности и не назову их пустыми, желая оставаться в согласии с обыденным пониманием языка, который мне не позволяет о ком-то, говорящем о богах, произведениях искусства, числах и т. п., высказываться с убеждением, что вот этот человек говорит ни о чём. В *Федоне*, когда Критон спрашивает Сократа, как он хочет, чтобы его похоронили, Сократ, далёкий от отождествления себя с

собственным трупом, который он будет хоронить, говорит: «Верь мне, любимый Критон, что нехороший оборот – это не только сама по себе ошибка, но ещё каким-то злом [он] отравляет людские души» (перев. В. Витвицкого).

Таким нехорошим оборотом, который отравляет душу злом, является, как я старалась это показать, утверждение о пустых именах, что они ничего не означают. Конечно, пустые имена, как и все прочие имена, означают или один, или более предметов, в связи с чем, как мне кажется, стоит вернуться к старому семантическому разделению на единичные и общие имена.

Следует ли из сказанного, что мы будем вынуждены признать ложными некоторые утверждения традиционной логики (например, закон субальтернации), отрицание которых можно легко вывести на основе теории мнимой переменной, если не элиминировать пустые имена из области изменения *S* и *P*?

Как мне кажется, нам не только не угрожают следствия этого вида, наоборот, мы, пожалуй, избавимся от многих неприятностей и парадоксов.

А. Если бы оказалось, что пустых имён вообще нет, то не нужно было бы, строя традиционную логику, вводить эту дополнительную аксиому о несуществовании пустых имён, *respective* об элиминации пустых имён из её сферы. Но очевидно, что в действительности в логике речь не идёт о пустых именах, но лишь о несуществующих предметах, о пустых классах, о том, что к ним не применимы её законы. Однако с этим может согласиться – если не будет других препятствий – и тот, кто разделяет ту точку зрения, что нет беспредметных имён. Он попросту ограничит область изменения *S* и *P* экзистенциальными именами.

Б. Нетрудно показать, что при соответствующей модификации дефиниций частных предложений, так чтобы они не являлись предложениями о существовании, но лишь об имеющей место связи между областями *S* и *P*, можно и для неэкзистенциальных подстановок сохранить значимость законов традиционной логики.[1] Поэтому из учения об отношениях между областями пропадают парадоксальные утверждения, что якобы два имени могут одновременно оставаться в отношении замены и исключения или подчинения и исключения.[2] Но, как я уже упоминала, эта проблема требует дальнейших размышлений, как мне кажется, независимых от способа, каковым мы решим сформулированную здесь проблему, является ли истиной то, что т. н. пустые имена ничего не означают.

---

1 Впрочем, современная логика делает это, интерпретируя предложения логического квадрата как условные области.

2 См.: Ajdukiewicz K. *Logiczne podstawy nauczania*. Lwow, 1934. S. 24.

В ПОИСКАХ ВНИМАНИЯ

Бернхард Вальденфельс

1. Следы в повседневном опыте

Если бы опыт можно было уподобить скоплению чувственных данных, то он был бы хаотичным – в расхожем смысле этого слова. Не было бы «вперёд» и «назад», переднего и заднего плана, потому что все состояния мира были бы равнозначны. К тому же наши глаза и уши стали бы слепыми и глухими под напором всего видимого и слышимого. Кто видит и слышит всё, не видит и не слышит ничего; однако если человек есть совокупность его опыта, то тот, с кем ничего не случается, есть никто. Чтобы можно было говорить об опыте, недостаточно того, чтобы по небу проплывали облака, чтобы раздавался шум уличного движения, чтобы солнце посылало свои тёплые лучи, чтобы нагревалось измерительное устройство или колебалась земля под ногами. Во всех этих случаях нет того, кто всё это замечает или принимает к сведению. «Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß»[1] – говорит пословица, которая в этом случае приобретает буквальное значение, не сообщая ничего особенного об этом неизвестном знании.

Какой же статус имеет внимание? Оно просто присоединяется к чувственному опыту – как будто бы включили прожектор? И если оно включается в структуру опыта как необходимый компонент, то с какими качествами? Нескольких примеров будет достаточно, чтобы показать, что то, что мы причисляем к вниманию, принимает самые разные образы.

Начнём с таких зрелищных переживаний, как вспышка, выстрел или крик. Поначалу кажется, что всё это не касается проблемы внимания, так как происходит без нашего участия. Шок не ждёт нас, и мы не ждём его. И всё же шок, который пронзает нас не только благодаря своей внезапности, но и благодаря своей силе, можно рассматривать в данном случае как крайнее проявление шума, который обычно только постепенно становится заметным и привлекает наше внимание. Поэтому шок не полностью выпадает из сферы обычного.

Мы уже находимся в центре поля внимания, когда постигаем примеры *тщательного и целенаправленного испытания*, то есть во всматривании, вслушивании или пробовании на вкус, когда мы целиком превращаемся в глаз, ухо или язык и находимся «у самой вещи». Работники паспортного контроля смотрят на фотографию в паспорте, потом на моё лицо, чтобы затем их сравнить. И наоборот,

[1] «То, что я не знаю, не делает меня горячим» (нем.).

возможна проверка, которая устанавливает, похоже ли моё лицо на искусственный образ. Или возьмём незатейливый пример коллекционера бабочек, который рассматривает насекомое под увеличительным стеклом, или палеографа, который расшифровывает древний текст. В таких случаях внимание так глубоко погружается в деятельность чувств, что о нём самом уже нет и речи. Мы обозначаем такое отношение как наблюдать, исследовать, контролировать или следить. Дело заходит так далеко, что мы можем говорить о профессиях и аппаратах внимания.

Имеются также случаи, когда нечто возбуждает наше внимание *едва заметным образом*, не отличаясь особой силой раздражения. Так бывает при подозрительном шуме мотора, который показывает, что что-то не так в коробке передач, при выдающем себя выражении лица, которое намекает на непривычные побуждения, или в случае матери, которая просыпается при малейшем движении ребёнка. Внимание проявляется здесь как скрытая форма готовности к восприятию, бдительности, которая может принимать и экстремальные формы. Своеобразную предварительную сферу образует *допороговое* внимание, о котором мы отдаём себе отчёт в лучшем случае только впоследствии.

Наконец, имеется *удивительное, замечательное*, которое свидетельствует о том обстоятельстве, что внимание регулируется инстинктами, стремлениями, пристрастиями и интересами. Конечно, бывает так, что некто, проходя мимо Гейдельбергского замка или Эйфелевой башни, не удостаивает эти культурные символы даже взглядом; но такое попутное разглядывание свидетельствует о культурной непринадлежности или говорит о подчёркнутом пренебрежении культурными клише, которое, однако, связано с проблемой внимания тонкими нитями отказа от внимания. Похоже, мы так же мало можем избавиться от внимания, как и от языка или от желаний.

Наши грубо набросанные типы внимания очевидно имеют нечто общее, однако это не то, что обычно представляется как смешение. Покуда шокирующие переживания не вызывают полного паралича, они разрешаются оборонительными и разведывательными движениями, которые фиксируются на определённых шокирующих цветах и звуках. В этом шок похож на боль, которая тоже не поражает нас как нечто бескачественное. Кому приходилось разбирать фотографии и рукописи, тот имеет определённый опыт вглядывания и чтения. Кому приходится реагировать на едва заметные раздражения, должен иметь особо тонкие глаза и уши – недостаточно того, чтобы эти органы были просто в наличии. То, что мы обозначили в качестве замечательного, как правило выделяется посредством особых черт, таких как высота башни или форма горной вершины. Однако такого рода иллюстрации не устраняют вопроса, почему, собственно, речь идёт о внимании, каково его место и удельный вес в опыте. Обращаясь к вниманию непосредственно, мы обнаруживаем, что ему присущи смутность и мимо-

лётность. Устойчивые выражения типа «что-то бросилось в глаза» или «осторожно, будь бдителен!» говорят нам о некоей двусторонности, оставляющей возможность для решения и пространство для заполнения, так как мы находимся в самом центре в*и*дения, слышания или вкуса или пытаемся справиться с удивлением. Внимание напоминает соль в супе: она необходима, но её не замечают.

2. Философские затруднения

Даже беглое инспектирование истории философии, ограничивающееся лишь некоторыми характерными местами, показывает, что работа с проблемой внимания вызывает явные затруднения. Вначале эта проблема всплывает только попутно, чтобы впоследствии принять самые разные формы, подобные упомянутым повседневным типам с чередующимся порядком представления и стремлением прятаться за чем-то другим. Как оказалось, вниманию трудно приобрести собственный вес. Частично это верно и сегодня. Дела, которые не знаешь, как начать (или не отваживаешься начать), – откладываешь. Такие затруднения-откладывания оказываются симптоматичными, с тех пор как мы научились считать пробелы неизбежным элементом дискурса.

Содержательное наполнение понятия имеет меньший вес, нежели та роль, которую это понятие играет при формулировании вопрошания и в генезисе вопрошающего мышления. Если соответствующие вопросы не имеют особенного веса, то это же имеет силу и в отношении задействованных понятий, в том случае если они вообще принимают достойную упоминания форму. Но причём тут внимание? Первый ответ, который оправдывает себя в ходе нашего исследования, звучит следующим образом: притом, что вообще нечто входит в наш опыт, что входит *именно это и именно так и больше никак*, и что оно входит *в определённой взаимосвязи*. Кажется, это так же мало затрагивает исходные вопросы философии относительно всеобщих сущностных форм и последних причин, как и соответствующие результаты познания. Рассказывание историй, в которых происходит то или это, не относится к традиционным задачам философии. Внимание само по себе не способствует ни ответу на вопрос, что есть нечто и почему оно есть именно так, ни ответу на вопрос, как это можно познать. В таких базовых дисциплинах, как метафизика, физика, логика или этика, оно вряд ли найдёт себе место.

На первый взгляд кажется, что мышление мыслит себя, оно не поворачивается к себе и не отворачивается от себя, как если бы оно находилось в поисках самого себя. Растения растут, животные идут на охоту и размножаются; нельзя сказать, чтобы это требовало от них особого внимания. Стрела летит не быстрее и не медленнее от того, что я сопровождаю её взглядом. Истинность закона противоречия поверяется на утверждениях и решениях, а не на чувственных достоверностях и склонностях. Действие получает свой образ ис-

ходя из желаемого блага. Оно может оказаться видимостью, однако видимость блага состоит в первую очередь в том, что оно не есть то, чем оно кажется, а не в том, что делающий или познающий невнимателен. Вещи, которые в себе и сами по себе (καθ αυτό) есть то, что они есть, присутствуют для нас изначально (πρός ήμας), они как бы предоставляют нам особенный взгляд, аспект. Это достойная внимания мысль, но она имеет мало общего с обращением души к вещам. Обращение уже произошло, если человек стремится к благу и тем самым также к знанию. Аристотель вполне мог начать свою *Метафизику* такими словами: «Люди по природе обращают внимание на то, что показывает себя». Однако такая инициатива имела бы характер повторения, которое Платон называл анамнезисом. Внимание с самого начала стоит в тени памяти, как позднее у Августина.

Этим объясняется тот факт, что греки там, где вообще упоминается внимание, пользуются совершенно невзрачными, повседневными выражениями. Соответствующее греческое слово προσέχειν означает 'hinhalten', 'hinrichten'[2] – «держаться курса», «направляться» – когда ведут судно к земле, только в случае внимания ведётся не судно, а дух или душа; προσέχειν τόν νουν – это лишь расширенное выражение (ср. напр. *Politeia* 376 a 9). Выражение 'hinhalten auf…' («протягивать», буквально: «держать направленным от себя на…») сближается с «обращением», которое в немецком зачастую привлекается для описания внимания.

Вопросы, которые ставятся в этой связи, не умещаются в онтологически-эпистемологическую базовую сферу, они не затрагивают порядок вещей напрямую. Остаются в силе лишь педагогически-дидактические усилия – пробудить и развернуть возможности познания и направить их на верный путь посредством подходящего манёвра (περιαγωγή) (ср. *Politeia* 518 d). В *Риторике*, где сила речи служит для управления души, важно не только знать, на что душа оказывает влияние и от чего получает воздействия (*Федр* 271 a–c), важно также найти отклик у слушателей, обратиться к их аффектам и склонить их к желаемому поведению. Аристотель становится основателем самостоятельной риторики потому, что он выделяет практическое знание наряду с практической речью. *Психологический* фундамент для управления вниманием даёт его учение о восприятии. В *De sensu* (7, 447 a 12 ff.) он разбирает вопрос, можно ли одновременно воспринимать две вещи, и отвечает на него следующим утверждением: «Более сильное движение всегда вытесняет (εκκρούει)[3] более слабое»; нечто подобное происходит и с поме-

[2] Слово *hinrichten* по своему происхождению является эвфемизмом и обычно переводится как «казнить». Очевидно, Вальденфельс имеет в виду его буквальное значение: *направлять*, *обращать*, *устремлять* – от говорящего. – *Прим. перев.*

[3] Глагол εκκρούειν буквально означает «выбивать, прогонять, вытеснять». Комментаторы в этом месте указывают на гиппократовские мотивы; ср. Аристотель, *Nik. Ethik*. Akademie-Ausgabe, Bd. 6. S. 584.

хами восприятия, когда воздействие на органы чувств слишком сильно (σφόδρα). Здесь дают о себе знать конфликты внимания, которые попутно проникают и в аристотелевскую этику и которые стали ведущей темой в современной психологии и феноменологии внимания. Хотя всё это разыгрывается ещё в рамках космоцентризма, исключающего психологический дуализм Нового времени, уже здесь намечается тенденция объяснять действие внимания как *внешними влияниями*, так и *внутренними установками*. Таким путём внимание не приобретает собственного места.

В поздней античности внимание (по-гречески προσοχή или по латыни *advertere animum*[4]) играет центральную роль в этически-религиозной жизни, что находит своё выражение в отвращении от мирских развлечений и возвращении к себе. Внимание, таким образом, означает в первую очередь внимание к себе, которое требует постоянной бдительности и регулярного самоконтроля. У христианских авторов мотив бдительности образует синтез[5] античной мудрости и библейской святости.

В ранней христианской традиции Августин придаёт вниманию – с опорой на позднеантичные, прежде всего неоплатонические, мотивы – существенный, но также односторонний вес. Термин *attentio*, который у Августина не отличается от более распространённого *intentio*, вошёл в романские языки из латыни. Это понятие имеет то преимущество, что отношение к удлинению или напряжению (*tensio*) и близость к растяжению (*distentio*) и протяжённости (*extentio*)[6] меньше содействуют односторонне когнитивному пониманию, чем немецкое слово 'Aufmerksamkeit'. Подобным образом во французском *attendre* даёт о себе знать временно́й аспект. Однако эти взаимосвязи не могут скрыть тот факт, что внимание у Августина изначально понимается[7] как *направленность воли*, как *intentio voluntatis*. Воля вмешивается как в процесс чувственного восприятия, так и в процесс памяти. Она отворачивает (лат. *avertere*) глаза, уши, уста, руки или же память от определённых впечатлений и образов, обращаясь к другому, так что даже насто-

---

4 См.: Лукреций, *De rerum natura*, IV, 812: «Et tamen in rebus quoque apertis noscere possis / si non advertas animum…» В этой связи речь идёт о вопросе, как дух получает представление о желаемом знании. Как замечает комментатор C. Bailey (Oxfort 1947, Bd. III, S. 1275), остаётся открытым вопрос, как понимать это селективно действующее *либидо* (ср. IV, 779).

5 Ср.: Hadot P. *Qu'est-ce que la philosophie antque?* (1995). Автор показывает, как мотив внимания к себе проходит от стоиков и неоплатоников до отцов церкви. О библейском мотиве бдительности ср. также рассуждения Вернера Гамахера (1998, S. 26–28).

6 О позднеантичном происхождении этого понятия ср. комментарий Курта Флаша к 9-й книге *Исповеди*, особенно S. 376 сл. Этот часто цитируемый комментарий, показывающий ряд сходств и различий с современностью, много способствует пониманию августиновской концепции времени; однако внимание играет при этом только побочную роль.

7 Ср. далее *De trinitare* XI, 8, 15 и нечто подобное уже в *De musica* VI, 5, 8.

ящее исчезает (лат. *extinguere*, *supprimere*). Это приводит к тому, что мы зачастую не помним, что мы слышали в разговоре, что мы читали или где шли, даже если всё это попадало в сферу досягаемости наших чувств. Вмешательства произвольного внимания скорее останавливают, нежели оформляют, они служат больше истине, а не любопытству. Воля использует телесные движения в поле чувств, чтобы противодействовать натиску чувственных впечатлений. В силу смертности (*servilis mortalitas*) нашей человеческой конституции господство воли никогда не осуществляется полностью. В тяжёлых случаях это приводит к мучительному страданию, которое не оставляет для воли иного выхода, кроме терпения (*tolerantia*). Так же проявляют себя и конфликты внимания, но они держатся в определённых границах. Эти конфликты разрешаются в сосредоточенности, в которой рассеянность (*dispersio*, *dissipatio*) чувств и протяжение (*distentio*) времени преодолеваются в божественном настоящем: «Colligens me a dispersione, in qua frustratim discissus sum» (*Conf.* II, 1). Недостатки человеческого внимания смягчаются участием внимания божественного.

> Божественное внимание «не переходит от одной мысли к другой, но его бестелесный взгляд охватывает своим знанием всё одновременно. Ибо он постигает все времена без временного понятия, так же как он движет временное без собственного временного движения» (*De civitate Dei*, XI, 21).

Так же как тела, согласно Аристотелю, движутся вниз не под собственной тяжестью, а стремятся к своему месту, так и душа, когда она следует своему естественному стремлению и не сбивается с пути под влиянием страстей и гордыни, приводящих её к вечной гибели. «Мой вес – это моя любовь, она переносит куда только можно» (*Conf.* XIII, 9, 19). С точки зрения целого «сила тяжести души» (*pondus animae*) находит своё однозначное направление в *esse ad Deum* вопреки всем мирским отвлечениям и заблуждениям. «Quia fecesti nos ad te» – так начинается знаменитый призыв, в котором выражается беспокойство сердца и желаемый покой в Боге (*Conf.* I, 1).[8]

Новоевропейское разделение мира на внутренний (ментальный) и внешний (физический) также не особо останавливается на внимании. У Декарта внимание, с одной стороны, как *волевой акт* попадает в сферу *Cogito*, так как я знаю только то, что хочу знать. Познание истины требует, чтобы я остерегался ошибок (*mihi sit cavendum*) и уделял достаточное внимание (*satis attendam*) тому, чтобы я полностью осознавал отстранение от всего запутанного и тёмного (*Четвертое размышление*, A. T. VII, 62). Ясность идеи подразумевает, что она современна и очевидна внимательному духу (*Principia* I, § 45). С другой стороны, в основании вни-

---

[8] В Новое время августиновские мотивы неожиданно всплывают у Мальбранша, о котором будет идти речь в заключительной главе.

мания лежат *физико-психологические* условия, соразмерные силе раздражения. Вес внимания повышается и частично лишается баланса из-за близости к удивлению (*admiration*). Это означает «внезапное удивление души, которое приводит к тому, что она приходит к необходимости внимательно (*avec attention*) рассматривать объекты, кажущиеся ей редкими и необыкновенными» (*Les passions de l'âme*, Art. 70, нем. 1984, S. 109). Дальнейшее усиление приводит к рассматриваемой Декартом в качестве извращения прогрессии изумления (*étonnement*), которая является причиной того, «что тело остаётся недвижимым как статуя и что от предмета воспринимается только первый оттенок (*la première face*), представляющийся нам без какого-либо точного знания о нём» (там же, Art. 73, нем. S. 115; перевод слегка изменён). Декарт приближается, насколько это позволяет его психофизический дуализм, к понятию ещё когнитивно необработанного аффекта. Этот аффект не является патологическим, однако в некотором смысле – патогенным, он отдалённо напоминает «парализующий ужас» травматического переживания.

Отныне внимание приобретает как бы две проекции. Оно имеет частью субъективные, частью объективные, отчасти спиритуалистские, отчасти натуралистские черты. Примыкающее сюда обособление *активности* и *пассивности* является в свою очередь многозначным. Если преобладает *дуалистическое* толкование, то пассивность переходит – по крайней мере, частично – в причинность, управляемую природными силами. Активная часть отступает на внутреннюю сцену и оставляет глазам и ушам духа, его внутреннему вкусу и внутреннему чувству осуществление их ментальной работы. Так в своём *Essay concerning human understanding* (II, 19) Локк причисляет внимание к модусу мышления, посредством которого дух направляет свой взгляд внутрь.

> «*Внимание* – это когда рассматриваются и регистрируются в памяти идеи, представляющие самих себя»[9].

Обычное внимание функционирует как внутренний монитор, записывающий увиденное. Оно может принимать форму интенсивной деятельности, называемой *intention* или *study*, но может приобретать и устойчивую форму сосредоточенности (*recollection*) и размышления (*contemplation*). Смена напряжения и расслабления (*intention, remission*) даёт возможность большего и меньшего внимания вплоть до крайнего случая – сна, который «полностью задёргивает занавес». Во сне и в мечтах (что по-французски обозначается как *rêverie*) ослабляется контроль сознания, поэтому начинают проступать незамеченные и незарегистрированные идеи.

---

9 В оригинале: «When the ideas that offer themselves … are taken notice of, and, as it were, registered in the memory, it is *attention*». Или во французском изложении Лейбница: «Lorsqu'on réfléchit sur les idées, qui se présentent d'elles-mêmes, et lorsqu'on les enregistre pour ainsi dire dans la mémoire, c'est *attention*».

Дуалистическому толкованию противостоит *континуалистическое*, нашедшее своего приверженца в лице Лейбница. В *Nouveaux essais*[10] локковское понятие сначала на словах перенимается, но затем тщательно преобразуется. Определение внимания не отбрасывается, но дополняется:

> «Мы уделяем внимание предметам, которые мы ясно различаем и предпочитаем другим».

Необходимые отличия допускают континуальное повышение и минимальную разницу. Внимание является тем, что мы обычно называем пороговым феноменом. Оно имеет место там, где бесконечный поток незаметных перцепций переходит в осознаваемую апперцепцию. Если впечатления слишком незначительны, слабы или однообразны, то мы их *ещё не* замечаем, подобно тому как шорох отдельных волн тонет в морском гуле. И наоборот, мы *уже не* замечаем нечто, как, например, шум мельницы или водопада в результате привыкания утрачивает (*verliert*) прелесть (*attait*) новизны и уже недостаточно силён, чтобы привлекать к себе наше внимание (*pour s'attirer notre attention*). Малые перцепции оставляют в нашей душе индивидуальные следы.

> «Они остаются незамеченными, но когда мы становимся внимательными по отношению к ним, мы вспоминаем и осознаём, что мы только что имели некоторое ощущение».

Позднее Гуссерль станет говорить о «я, только что имевшем» (*'Ichgehabtzuheiten'*, Hua IV, S. 214). Каждая апперцепция зависит, таким образом, от некой памяти, присущей малым перцепциям и приводящей к тому, что «настоящее беременно будущим и обременено прошедшим». Мы подвергаемся действию незаметных перцепций – некоему «я не знаю, что» – до того, как мы это замечаем; ибо для того чтобы знать, что происходит, должен иметься некий интервал, «настолько малый, насколько это возможно». Изначально всё зависит от бесконечно малого, которое, однако, не есть ничто. Определение внимания как перехода через порог подразумевает, что он осуществляется не посредством *акта* внимания, но происходит от *пробуждения*. Это проявляется в беспокойстве (*inquiétude*) – феномене, который отличается от боли, как малое от большого, и который часто составляет наше желание и даже удовольствие, подобно соли или пряности (*un sel qui pique*). Как и в платоновском анамнезисе, именно аффективные, болезненные моменты не просто возобновляют, но вообще впервые пробуждают наши воспоминания. При этом переход от одной перцепции к другой осуществляет не воля, а *стремление* (*Streben*), аппетиция. Смерть тогда кажется подобной сну как состоянию запутанности

---

[10] Ср. предисловие и гл. II, 19 академического издания VI/6, S. 53–57, 160–162, нем. 1996, S. 9–15, 133–135. Перевод Кассирера используется с небольшими изменениями.

(*Verworrenheit*), которое «приостанавливает» (*suspendiert*) сознательное бодрствование, то есть прерывает и откладывает его, в силу чего оно не может продолжаться вечно. В целом внимание находит своё место не в духовном или душевном пространстве сознания, но в бесконечном процессе *осознания*. Нет необходимости преодолевать разделяющие стены, надо, как говорят, перешагнуть порог. Осознание реализуется путём *установления и стирания различий*, а не путём притока и оттока содержания опыта. Пассивность не противостоит активности, она образует кайму постепенной и плавной активности, актуальность которой расширяется до горизонтов потенциальности. Вытекающее отсюда внимание не вызывается внешним образом, оно движет себя фактом своего пробуждения. Внимательный дух не только регистрирует то, что в нём происходит, но обнаруживает себя посреди мира опыта. Эта грандиозная панорама, богатство которой было открыто только в начале XX века, конечно имеет – также и в отношении нашей проблемы внимания – свои определённые границы. Незаметное, предшествующее вниманию и замечанию в конце концов только отрицательно обозначается как запутанность, как недостаточная дифференцированность, в сравнении с Богом, который «обо всём имеет ясно различающееся знание» (*Principles de la nature*, § 13). Соответственно, процесс внимания, хотя и вырастающий из незаметного и охваченный им, оказывается на путях энтелехии и в колее гармонии, в которых продолжают жить старые космотеологические концепции порядка. Кроме того, за предполагаемой континуальностью скрывается неосознанная дисконтинуальность (ср. Gurwitsch 1974, S. 124). Переход от незаметности перцепций к осознанной и рефлексивной апперцепции, отличающий, по Лейбницу, человеческий дух от животного существа, маркирует разрыв, который нельзя преодолеть ни исходя из изначальной недостаточности, ни исходя из изначальной полноты. Отсрочка того момента, когда нечто бросается нам в глаза и мы обращаем на него внимание, вокруг которой вращается наш собственный анализ, берёт начало именно здесь.

Эмпирическая и экспериментальная психология XIX века открыла новые пути в изучении внимания[11], философская же часть, носившая сильный отпечаток энергетической модели гербартовской механики сознания, оставалась довольно скромной. В своём *Очерке психологии*, выдержавшем с 1896 года множество изданий, вместе с появившимся в 1974 году *Очерке физиологической психологии*, приобретшем за долгое время почти канонический статус,

[11] Для полноты и многосторонности исследований внимания в XIX веке ср.: Крэйри Д. *Внимание*. 2002, особенно главу I: «Модерн и проблема внимания». Автор, правда, уверяет, что в конце XIX века большое число экспериментов часто давали противоречивые результаты, также у одного и того же автора (S. 29, 297, Anm. 30), и он цитирует Г.Х. Мида (1973, S. 64), для которого психология внимания – всё ещё «тёмный континент» (перевод изменён).

Вильгельм Вундт в соответствующем параграфе разбирает тему «Сознание и внимание». Здесь имеются традиционные различия активного, произвольного и пассивного, инстинктивного внимания, различия перцепции и апперцепции и топологические уточнения вроде различия точки и поля зрения, однако ядро проблемы странным образом не обретает должного веса. Внимание ограничивается «состоянием, характеризующимся своеобразным чувством, которое сопровождает ясное понимание психического содержания» (1913, S. 252). Соответствующее психологическое изучение базируется на выделении механизмов внимания, которые можно внешним образом наблюдать и которыми можно манипулировать. В *Кризисе* (Hua VI, § 66) Гуссерль характеризует эту исследовательскую ситуацию как двойную абстракцию. «Универсальная абстракция» природной телесности человека компенсируется «дополнительной абстракцией», которая занимается душевной стороной. Однако двойная абстракция никогда не приводит к конкретному.

3. Новые перспективы

Поворот к модерну не заканчивается расщеплением мира на духовный внутренний и физический внешний. Лишь допущение контингентных структур, накладывающих свой изменчивый отпечаток как на дух, так и на природу, выводит за пределы этой дихотомии. Да и в ориентации на способ жизни организма, который вынужден выживать как в благоприятных, так и в неблагоприятных условиях, проявляется некий компромисс, который без учёта культурологической перспективы приводит к биологическим упрощениям, как в случае с редукцией внимания к сохраняющим жизнь приспособительным действиям.[12] В ходе контингентных порядков образуются *промежуточные инстанции*, которые охватывают символические формы и культурные институты, а также практики и техники и которые закрепляются в виде вариативных жизненных миров и форм. Промежуточные инстанции, не находящие достаточного основания ни в порядке вещей, ни в сфере духа, изменяют понятие возможности в направлении *придания возможности*, и не только возможности по типу энтелехии, внутреннего стремления к цели. Придание возможности не исчерпывает все типы возможности, потому что её селективное действие в качестве оборотной стороны постоянно подразумевает придание невозможности. Эта изменённая идея порядка полезна также и для темы внимания. Она

[12] Дарвин и в этом пункте исходит из непрерывности между человеком и животными. В своей работе *Происхождение человека* (1966, S. 90) он пишет: «Едва ли какая способность сравнится с вниманием по значению для прогресса человеческого рассудка. Животные ясно свидетельствуют о том, что они обладают этой способностью»; так, кошка, готовая к прыжку, поджидает свою добычу около норы, или обезьяна, которая тем легче поддаётся дрессировке, чем меньше она отвлекается.

удаляет феномен внимания от антитезы внутреннего и внешнего взгляда, собственного действия и чужого воздействия, так как вопрос «что испытывается?» или же «кто испытывает нечто?» постоянно связывается с вопросом «как нечто испытывается». Таким образом модальности опыта получают собственный вес.

Такого же рода переориентация лежит на пути феноменологии внимания, которая хотя и спрашивает о структурах опыта, однако видит их в работе самого опыта. Однако в дальнейшем речь не пойдёт об описании того, что можно найти в многочисленных ответвлениях феноменологии и смежных дисциплин. Мы ограничимся лишь теми моментами, которые необходимы нам в наших изысканиях.

Здесь смена вех произошла благодаря Гуссерлю.[13] Он рассматривал внимание не как форму интроспекции, посредством которой дух или субъект непосредственно обращаются к переживаемому содержанию сознания; для Гуссерля речь шла скорее о том, что внимание – как духовный взор или луч взгляда – участвует в динамике интенциональности, в которой всё, что есть, определённым способом приходит к явленности. Однако он не считал его усиленной формой интенции, посредством которой некто нацеливается на нечто. Скорее он придаёт ему форму «аттенциональных сдвигов», связывая его – подобно перспективам и установкам – с модусами, а не просто с содержанием опыта. Посредством внимания мы не видим ничего нового, но то, что мы видим – мы видим иначе, чем прежде.[14] В этом «иначе, чем» есть элемент предпочтения. Остаётся проблематичной, как обнаружится впоследствии, динамика внимания внутри общей динамики опыта.

Феноменология внимания Гуссерля вначале исходит из интенциональных актов, которые приписываются некоему *Я*. В качестве

---

[13] Решающего прорыва Гуссерлю удалось достичь в *Логических исследованиях* (ср. особенно второе *ЛИ*, § 22 и сл.: «Абстракция и внимание»; пятое *ЛИ* § 19: «Интенция и внимание») и в *Идеях I*, (§ 35 и сл., 92). Следует также отметить более поздние *Анализы пассивного синтеза* (Hua XI) и соответствующие пассажи в *Опыте и суждении* (§ 17 и сл.), где – прежде всего в ходе аффектации и в форме пассивной и активной тенденций опыта – внимание играет разностороннюю и оригинальную роль. Лекции по восприятию и вниманию, прочитанные одновременно с лекциями по времени, имели место незадолго до их публикации.

[14] Гилберт Райл на пути языкового анализа приходит к сходным с Гуссерлем результатам. Он предлагает глаголы внимания «следить», «замечать» или «быть добросовестным» заменять наречиями внимания, которые выражают соответствующую диспозицию поведения. Соответственно недостаток традиционных теорий интроспекции он видит в том, что диспозициональные слова конструируются эпизодически, так что внешнее событие (напр. ходить на прогулку) удваивается посредством внутреннего события наблюдения. Ср. *Понятие духа* (1969), S. 180–199. Однако эта комбинация из диспозиции и события не подходит к ситуации «бросаться в глаза» как патической стороне события внимания.

«Я-взгляда на нечто» (Hua III, S. 81) или «луча *Я*» (там же, S. 231) внимание получает эгологические и эгоцентрические черты, которые постепенно смягчаются, но и позднее полностью не исчезают. Первая ревизия проводится Ароном Гурвичем и Морисом Мерло-Понти. Оба связывают феноменологические мотивы с гештальттеорией и теорией поля. В то время как Гурвич придерживается рамок теории сознания и развивает такие фундаментальные организационные формы, как тема, тематическое поле и окраина,[15] Мерло-Понти исходит из телесного позиционирования в поле восприятия как творческой трансформации перцептивного или ментального поля, как постоянно заново осуществляющегося перехода от неопределённого к определённому, производящего новое[16]. Оба автора ищут срединный путь между эмпирическим подходом к актам внимания как не имеющим внутреннего отношения к видимому и рационалистическим подходом к актам внимания как открывающим нам только то, что мы уже знаем. При этом внимание имеет тенденцию к слиянию с процессами самоорганизации и с оформляющей силой восприятия.

Сходные тенденции мы обнаруживаем прежде уже у Уильяма Джеймса и Анри Бергсона. В девятой главе вышедших в 1890 году *Принципов психологии* (с её подчёркнутым отстранением от эмпирической традиции – что нашло одобрение у Гуссерля) Джеймс рассматривает внимание как блаженный момент покоя в потоке сознания. «Мой опыт есть то, на что я соглашаюсь направить своё внимание», – так начинается эта глава. Без избирательного интереса опыт погрузился бы в хаос. Внимание означает «живое и ясное преобладание в сознании одного из нескольких возможных объектов или черт мысли» (1950, I, S. 403 сл.). Правда, простой «выбор одних данных и подавление прочих» (*the selection of some, and the supression of the rest*) отстаёт от организующих событий опыта; дух – «эта арена одновременных возможностей» – работает с данными, которые он принимает в необработанном состоянии, как скульптор с куском мрамора (там же, S. 288). Мы остаёмся на почве данного (*datum* и *dabile*). По-другому обстоит дело у Бергсона, изначально ориентирующегося на жизнь, а не на техническое производство. В своей вышедшей в 1896 году работе *Материя и память* во второй части он начинает разговор о внимании и как раз там, где речь идёт о повторном узнавании образа (1959, S. 107–118, нем. S. 121–129). Вопреки чисто материальному объяснению внимания через усиление внешнего раздражения, он подчёркивает формальное раз-

15 Диссертация «Феноменология тематики и чистого Я» (1929, англ. в: *Studies in Phenomenology and Psychology*, 1966) разворачивает проблематику внимания на широком фоне современной психологии (Т. Липпс, А. Пфендер, К. Штумпф и др.) и новой гештальттеории; всё это в тесной связи и дискуссии с Гуссерлем. К ней примыкает более поздняя и крупная работа *Поле сознания* (1975), в которой, правда, внимание специально не рассматривается.

16 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*, 1945, S. 36–40, нем. 49–53.

личие, которое основывается на том, что идёт изнутри, и предполагает определённую установку интеллекта; и вопреки чисто негативному действию торможения, отсылающему либо к простой игре сил, либо к вмешательству воли, он выделяет «позитивную работу» внимания. Она исходит из телесно опосредованной солидарности между духом и объектом и находится в союзе с памятью, поддерживающей усилия внимания. Прогресс внимания состоит не только в том, чтобы заново создавать воспринятые объекты, но и в том, чтобы проникать в более глубокие слои реальности. Наконец имеется «внимание к жизни», которое в отличие от запредельной активности духа и массы накапливающихся воспоминаний присуще ощущающему и движущемуся телу. Тело есть то, что позволяет нам прикоснуться (*toucher*) к настоящей действительности, что прикрепляет (*fixe*) наш дух и придаёт ему противовес, буквально: необходимый балласт (*lest*), как кораблю в море. Это живое, настоящее внимание. Наши «ощущения и движения обусловливают то, что можно называть *attention à la vie*, и поэтому при нормальной работе духа всё зависит от их сцепленности, как в случае с пирамидой, держащейся на своей вершине» (1959, S. 193, нем. S. 183). Таким образом внимание достигает некоего пункта, который выходит за пределы простого отмечания и вводит в игру противовес, так как внимающий дух может предполагать чистые предметы. «Квазинормативная, чётко отграниченная от мечты и безумия перцепция»[17] возникает только тогда, когда её господином становится внимание, движущее её и придающее ей вес.

По соседству с Бергсоном мы встречаемся с одним размышлением Поля Валери. Внимание образует для него одно из лучевых средоточий, где наделение духа чувствами (*Versinnlichung*) и его воплощение встречаются с взглядами современной психологии, однако же при этом одновременно открываются некой новой поэтике и, наконец, следуют за опытом, отмеченным чуждостями, отсутствиями, отклонениями и замедлениями. Возникшее через много лет произведение *Cahiers* – на которое, в силу имеющихся пересечений, мы будем иногда ссылаться в наших исследованиях, – не только в различных контекстах созвучно нашему лейтмотиву, но там имеется целая рубрика под заголовком *Attention*.

---

17 Такова оценка Крейри (2002, S. 258), которая соответствует высказыванию Тенора Беньямина в его статье о Бодлере (см. *Gesammelte Schriften*, 1–2, S. 608 f.). Насколько она соответствует действительности, это открытый вопрос. Крейри это суждение даётся нелегко, и он высоко ценит Бергсона за то, что он «изобразил чудо многомерного восприятия». Однако в бергсоновской настойчивости по поводу презентативных моментов восприятия может быть больше, чем просто поиск надёжного якоря, как, например, «событийная пра-форма», предшествующая символизации, как выражается Мирьяна Врунч (Mirjana Vrhunc) в своём исследовании образных мотивов у Бергсона (2002, S. 159). «Историческая детерминация опыта», настойчиво утверждаемая Беньямином в пику бергсоновским поискам чистого опыта, не снимает вопроса о собственной динамике опыта.

Мы остаёмся в ближнем круге гуссерлевской феноменологии, когда обращаемся к Максу Шелеру и Мартину Хайдеггеру, у которых внимание тоже находит своё место, правда, довольно ограниченное. В первой части исследования *Формализм в этике*, вышедшем ещё в 1913 году, Шелер рассматривает внимание в связи со своей теорией действия и среды, которую он противопоставляет этике убеждений. Разложение внимания на активное и пассивное и подчинение его притяжению и отталкиванию существенно не выходят за пределы уже известного. Более важным является практическое и аффективное внимание. В качестве «действительно переживаемой ценности», соответствуя нашим инстинктивным установкам, которые направляют наши интересы, оно находится полностью под влиянием *окружения*.

> «Направление интересов владеет нами в смене колебаний активного и пассивного внимания, и их содержание (всегда ценностное) руководит направлением, которое принимают эти акты, какой бы степени они ни достигали».

Внимание как таковое слепо по отношению к ценностям. Среда же есть нечто предданное, подобно «стальной стене» (1966, S. 156–162). В хайдеггеровском *Бытии и времени* (§ 16) из ценностного мира следует *взаимосвязь средств* (*Zeugzusammenhang*), которая образовывается в общении с вещами. Аспекты внимания заявляют о себе там, где подручность переходит в чистую наличность. Так, «мы поражаемся тому, что нечто неожиданно оказалось негодным, или когда нас преследует навязчивое чувство, что чего-то не хватает, или когда нечто упрямо продолжает мешаться под ногами»[18]. Подобные помехи в отсылании и разрывы во взаимосвязи отсылок отчётливо выступают из лишённой чего бы то ни было поразительного обыденности (*aus der normalen Unauffälligkeit*). Пока внимание сосредоточено в узко прагматических рамках, оно приобретает чисто детективное – но не продуктивное – значение. Среди прочего это связано – как критически заметил Арон Гурвич в своём исследовании *Межчеловеческие встречи в окружающем мире*[19] (1977, § 15) – с тем, что свидетельская идентичность не рассматривалась как проблема и недостаточно учитывалась многозначность вещей, которая играет важную роль как в детской игре, так и при патологических негативных воздействиях на опыт. Подручному изначально приписывается свойство «держаться самого себя» – такого рода движение закрепляет нормальность, хотя оно и может оказать сопротивление нашим нормальным ожиданиям. Пока внимание движется по заданной территории, оно сохраняет лишь вторичный характер.

---

18 В оригинале: «Aspekte der Aufmerksamkeit melden sich dort, wo die Zuhandenheit in pure Vorhandenheit übergeht, als *Auffälligkeit*, wo etwas sich als unverwendbar erweist, als *Aufdringlichkeit*, wo etwas fehlt, als *Aufsässigkeit*, wo etwas nicht dazugehört und 'im Weg' ist».

19 *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt.*

Какой бы вид ни имели детали данного исследования, во всех случаях обнаруживается – насколько позволяет возвращение к *промежуточным инстанциям* по эту сторону от субъекта и объекта – необходимость ответить на вопрос: почему вообще нечто появляется в опыте и почему именно это, а не другое? Учреждение и поддержание пограничных структур открывают некое пространство для игры, правда, ограниченное. Если бы мы на этом остановились, то событие внимания (*das Aufmerksamkeitsgeschehen*) определило бы готовности внимания, хабитуальности и формации, диспозиции и диспозитивы и закрепилось в культурных мирах. Культура осталась бы «констатацией» человека, но другими способами. Ввиду угрозы гипостазирования этой необходимой промежуточной сферы, для начала мы введём в действие *промежуточные события*, действия которых постоянно превышают наши ожидания и объём понимания.

То, что происходит между поражающим и внимающим, требует событийной логики, которую нельзя заменить ни традиционной онтологией, ни трансцендентальной логикой и диалектикой. Внимание к тому, *что нечто происходит*, провоцирует вопрошающее движение, не останавливаемое ни вопросом, *что это такое*, ни вопросом, *что это за случай* или *как возможно, чтобы это произошло*. Все эти вопросы необходимы, но недостаточны. Событийная логика (*die Logik der Ereignisse*) раскладывается на различные модальности, которые сложно распределить по отдельным главам. Третья глава в основном проходит под знаком *действия*, четвёртая – под знаком *придания возможности*, девятая – под знаком *взаимодействия*, а десятая вместе с *долженствованием* вводит в игру гиперболическую форму невозможности, которая соответствует неснятому началу. Феноменология внимания, которая исходит из того, что с нами нечто происходит, прежде чем мы это предусмотрим, связана с некой *дектикой*, которая не смешивается с аподектикой. То, что себя показывает, не перекрывается полностью тем, что об этом можно сказать. Это вынуждает наше исследование – как заметил уже Гуссерль – к некоему зигзагообразному курсу и посредством этого – к возвратно-поступательной речи, которая выражается в соответствующих словах. Неожиданности имеют последствия.

Перевод с немецкого *Андрея Нечаева*

Выполнен по: Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Kapitel I. «Auf der Suche nach der Aufmerksamkeit» (S. 13–31).

МЕСТО ФЕНОМЕНА ВНИМАНИЯ В *ЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ* ГУССЕРЛЯ: АБСТРАКЦИЯ И ИНТЕНЦИЯ

Андрей Нечаев[1]

Abstract

The article deals with the place of the phenomenon of attention in Husserl's *Logical Investigations*. Originals of the first (1901) and the second (1913) editions of *LI*, as well as translation of Molchanov (2011) have been used. Productive and reproductive modes of attention in Mill's theory of abstraction criticized by Husserl have been revealed. The concept of *mitbeachten*, which occurred in § 21 of the Second Investigation is analyzed in detail. It is emphasized that even in Husserl (and not only in Gurvich and Merleau-Ponty) attention demonstrates an important feature of absorption (*das Aufgehen*) which differentiates attention from intentional experience.

Keywords: attention, abstracting, exclusive interest, subsidiarily notice, preference, intentional experience, absorption.

Бернхард Вандельфельс в своей монографии *Феноменология внимания*, делая историко-философский анализ проблемы, замечает: «Решающего прорыва Гуссерлю удалось достичь в *Логических исследованиях* (особенно в 22-м параграфе первого[2] исследования "Абстракция и внимание" и в 19-м параграфе пятого исследования "Интенция и внимание"...»[3]. Сам Гуссерль – уже в своих *Идеях I* – ретроспективно упоминает 22-й и 23-й параграфы второго *Логического исследования*.[4]

Второе исследование рассматривает феномен вида (*Specie*) в контексте критики традиционного понимания вида как абстракции, то есть как отвлечения от индивидуальных качеств. Этот контекст надо постоянно иметь в виду, чтобы правильно осветить гуссерлевское понимание феномена внимания.

Собственно о внимании речь заходит в третьей главе данного исследования. Первый (13-й по сквозной нумерации) параграф этой главы называется «Номиналистиче-

---

1 Андрей Нечаев – кандидат философских наук (г. Воронеж, Российская Федерация).

2 Очевидно, опечатка.

3 Waldenfels B. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2004. S. 25.

4 Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Книга первая / Перев. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академ. проект, 2009. С. 297.

ские теории, которые рассматривают абстракцию как результат внимания». Здесь Гуссерль обращается к анализу теории абстрагирования Милля. При этом имеется в виду полемическое сочинение против Гамильтона *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, которое в дальнейшем обширно цитируется на языке оригинала. Гуссерль сразу замечает, что, согласно миллевской теории, «абстрагирование есть просто результат внимания». Вполне в духе эмпиризма Милль отрицает существование «общих представлений» и «общих предметов». Понятно, что он не отрицает возможность наглядного представления «единичных конкретностей». Поэтому «когда мы наглядно представляем единичные конкретности, мы можем направить наше исключительное (*ausschließliche*) внимание или наш исключительный интерес на различные части или стороны предмета»[5]. Заметим, что «внимание» и «интерес» употребляются тут как синонимы. Гуссерль находит противоречие в отрицании существования общих представлений и одновременном рассмотрении их самих по себе.

Исключительность интереса, или, что то же самое, исключительность внимания, является важным моментом в теории абстрагирования Милля–Гамильтона.[6] Причём исключительность означает здесь не столько интенсивность, сколько – буквально – действие по исключению несущественных признаков или атрибутов. Это важно для Милля, пытающегося доказать тождественность внимания-исключения и абстрагирования-отвлечения.

Отметим ещё одну важную дистинкцию. В процессе образования общих понятий внимание включается дважды и при этом в разных модусах. Первый раз в продуктивном модусе – при выделении в конкретном предмете существенного признака-атрибута, а второй раз – в репродуктивном модусе – под влиянием имён, присоединившихся к этим выделенным признакам.

Следующие четыре параграфа (14–17) направлены против номиналистического подхода к образованию общих понятий, примером которого явилась вышеописанная теория Милля. Первое возражение формулируется как «Отсутствие дескриптивной фиксации цели» (*Der Mangel einer descriptiven Fixirung*[7] *der Zielpunkte*)[8]. Здесь Гуссерль говорит о различении «дескриптивно данного» и

---

5 Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Перев. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2011. С. 125. (Далее – *ЛИ*.) См. также: Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle A. S. Max Niemeyer, 1901. S. 136. (Далее – *LU*.)

6 Несмотря на то что сочинение Милля направлено против воззрений Гамильтона, в отношении нашей проблемы, проблемы внимания, они единодушны. Сам Гуссерль пишет, что Милль «перенял понимание абстрагирования как функции внимания у своего противника-концептуалиста» (*ЛИ*, с. 3, 125; *LU*, S. 4, 137).

7 Здесь и далее сохранена орфография первого издания.

8 *ЛИ*, с. 128; *LU*, S. 139.

«требующего прояснения», замечая, что в миллевской теории абстрагирования это различение отсутствует. Сразу после вышеупомянутого требования он предлагает повторить мыслительный ход с осознанием различия в сфере имён, а именно: «различие имён, которые называют Индивидуальное, и тех, которые называют Видовое». В его примере первые (индивидуальные) имена – это Сократ и Афины, а вторые (видовые) – цифра четыре, нота «до» и красный цвет. Затем делается важное уточнение о соотношении «имён», «значений» и «предметов»: «Именам соответствуют определённые значения, и посредством их мы относимся к предметам». Отсюда делается вывод, что и в случае употребления видовых (общих) имён мы имеем их предметно, но не индивидуально. Предметность же и представленность – это синонимы. Отсюда следует вывод о существовании общих представлений, противоречащий номинализму вообще и миллевской теории абстрагирования в частности. Причём, подчёркивает Гуссерль, предметность видов дана с очевидностью, то есть непосредственно в созерцании. Таким образом, подразумевающий акт подразумевает идеальное вневременное единство. Рефлексия на переживания актов, в которых подразумевается индивидуальное и видовое, показывает, что «в отдельном акте мышления общее может проявляться в субъективном сознании и при определённых условиях становиться очевидной данностью»[9].

Пятнадцатый параграф представляет собой второе возражение против миллевской теории абстрагирования, теперь уже в непосредственной связи с понятием внимания. Гуссерль пишет, что современный номинализм в лице Милля отвергает «не только абсурдные общие идеи Локка, но также общие понятия … в том смысле, который с очевидностью выявляет анализ мышления в соответствии с его объективным содержанием значений, и выявляет как такой смысл, который конститутивен в отношении идеи единства мышления». Причина этого заблуждения состоит в неверном понимании психологического анализа. Это неверное понимание состоит в следующем:

> «Естественная склонность направлять взгляд всегда только на первично созерцаемое и, так сказать, осязаемое в сфере логических феноменов сбивает с пути и ведёт к тому, что наличествующие наряду с именами внутренние образы понимают как значения имён»[10].

В нашем случае важно отметить, что внимание как раз отождествляется с вышеупомянутой естественной склонностью. Кроме того, Гуссерль настаивает, что акт, подразумевающий общее, есть самостоятельный отдельный акт, а не производное от акта, подразумевающего единичное. Здесь Гуссерль подчёркивает различие между психологией абстрагирования и феноменологией

[9] *ЛИ*, с. 129–130; *LU*, S. 141.
[10] *ЛИ*, с. 131; *LU*, S. 142–143.

абстрагирования. Феноменологию, в отличие от психологии, интересуют только сущность и смысл (значение), которые в данном случае отождествляются с понятием вида как центральным для логики и теории познания. Понятие вида так же непосредственно содержится в сущности переживания, как и переживание индивидуального. Заострение внимания на отдельных чертах созерцаемого предмета не приближает нас к очевидности различия общего и индивидуального.

Шестнадцатый параграф представляет собой третье возражение против номиналистической теории абстрагирования. Здесь подчёркивается различие между двумя видами общего: «между общим [как результатом] психологической функции и общим, которое принадлежит самому содержанию значения»[11]. Гуссерль критикует номиналистическую теорию абстрагирования за непризнание самостоятельного вида сознания – сознания видового общего. Так, он пишет:

> «Сознание видового общего должно выступать как существенно новый способ “представления” [как акта], и притом способ, который не просто является новым способом представления индивидуальных единичностей, но благодаря которому осознаётся новый вид единичностей, а именно видовые единичности»[12].

Семнадцатый параграф представляет собой четвёртое возражение против номиналистической теории абстрагирования. Здесь речь идёт о применении к критике номинализма выделенного различия психологического общего и логического общего. Главную ошибку номиналистической теории абстрагирования Гуссерль видит в том, что «она совершенно упускает из виду формы сознания (формы интенции и коррелятивные им формы осуществления) в их несводимом своеобразии». Отсутствие дескриптивного анализа приводит «к непониманию того, что логические формы суть не более чем эти формы интенции значения, возведённые в сознание единства, то есть формы, которые сами объективированы в идеальные виды (*zu idealen Species objectivirten Formen der Bedeutungsintention*). И к этим формам относится как раз и общее»[13]. Далее идёт речь о вышеупомянутом номиналистическом смешении различных понятий общего. Гуссерль настаивает на существовании отдельного акта, «в котором всё же живо совершенно целостное сознание общего»[14].

В 18-м параграфе (*Die Lehre von der Aufmerksamkeit als generalisirender Kraft*) Гуссерль критикует другую разновидность номинализма, восходящую к Беркли. Это направление остаётся в русле центрального для проблемы абстрагирования (видообразования) вопроса о том, «каким образом возникает вид как неразличимое

---

11 *ЛИ*, с. 134; *LU*, S. 146.
12 *ЛИ*, с. 136; *LU*, S. 148.
13 *ЛИ*, с. 136; *LU*, S. 149.
14 *ЛИ*, с. 137; *LU*, S. 149.

(*unterschiedslose*) единство в противоположность многообразию»[15]. Однако, в отличие от Милля, представители берклевского номинализма пытаются ответить на этот вопрос, «не обращаясь к общему … применению того же самого имени и понятия ко всем предметам объёма этого понятия». Доводя до логического конца идею Беркли, приходится признать, что «абстрагирование как исключительная направленность интереса вызывает то, что различённость абстрагированного, его индивидуализация теряется»[16].

Девятнадцатый параграф представляет собой первое возражение в адрес вышеописанной берклевской теории абстракции. Это возражение формулируется в заголовке следующим образом: «Исключительная направленность внимания (*das ausschließliche Achten*) на какой-либо признак как момент [предмета] не выделяет[17] его индивидуальность». Неприемлемость берклевской теории абстрагирования становится очевидной исходя из цели, «которой должна служить теория абстрагирования, а именно: прояснить различие общих и индивидуальных значений, т. е. выявить сущность этого различия, коренящегося в созерцании». Иными словами, если не выделяется индивидуальное значение, то нельзя выделить и общее значение; нельзя говорить об их различии. Для того чтобы видеть, что, собственно, подразумевается посредством выражений, необходимо воспроизвести интуитивные акты, в которых словесные интенции осуществляются в созерцании. Абстрагирование как некое выражение также должно быть доведено до созерцания. Иными словами, «абстрагирование должно быть … актом, в котором реализуется сознание общего как осуществление интенции общих имён»[18]. Далее ставится вопрос о возможности достижения созерцательного различия общих и индивидуальных значений (и, следовательно, достижения абстрагирования) с помощью внимания. В этом контексте Гуссерль даёт собственную формулировку внимания.

> Внимание – «это есть функция, которая в своеобразной дескриптивной манере отдаёт предпочтение каким-либо предметам сознания и различается … только благодаря предметам, которым она отдаёт предпочтение»[19].

В упрёк теории абстрагирования (видообразования) посредством внимания Гуссерль вновь ставит то, что в ней «не может быть никакого существенного различия между актом, в котором подразумевается (*Meinen*) индивидуальное, как это имеет место в случае интенции собственного имени, и актом, в котором подразумевается общее, которое присуще именам атрибутов; это

---

15 *ЛИ*, с. 137; *LU*, S. 149–150.
16 Waldenfels, op. cit., S. 137; *LU*, S. 150.
17 «…behebt nicht» очевидно следует переводить «не устраняет», что соответствует проводимой критике берклевского номинализма.
18 *ЛИ*, с. 139.
19 *ЛИ*, с. 140; *LU*, S. 152–153.

различие состоит только в том, что в одном случае как бы фиксируется во внутреннем взоре весь индивидуальный предмет, а в другом – атрибут»[20]. Смысл, а именно смысл вида как единства многообразия, должен стать, согласно Гуссерлю, самостоятельной реальностью сознания, в отличие от предметного момента в чувственном явлении, «который выступает в чувственном явлении как отдельный случай вида». Именно благодаря этому смыслу «мы можем говорить об одном и том же тождественном атрибуте, о виде как единстве многообразия». О смысле как видовом единстве, согласно Гуссерлю, можно говорить лишь в случае признания другого вида сознания, другого акта. В противоположность этому, теория абстрагирования на основе внимания утверждает, что «направленность внимания на весь объект в целом и направленность внимания на его части и признаки есть по существу один и тот же акт»[21].

Двадцатый параграф представляет собой второе возражение к сформулированному в 18-м параграфе учению о внимании как обобщающей силе. Здесь критикуется изложенная в 18-м параграфе точка зрения Беркли, согласно которой «при геометрическом доказательстве относящегося ко всем треугольникам утверждения мы имеем в виду каждый раз единичный треугольник, треугольник на чертеже, и что мы при этом используем только те определения, которыми обозначается вообще треугольник как треугольник, в то время как мы отвлекаемся от всех других определений». Иными словами, «то, что мы используем только эти определения, означает, что мы только на них обращаем внимание, что мы только их делаем объектами исключительного внимания». Подразумевается, что таким образом мы обходимся без допущения общих идей. Ход рассуждения Беркли вполне устраивает Гуссерля, но его не устраивает полагаемое в основу толкование. Беркли смешивает «конкретный единичный случай, из которого сознание общего черпает свою интуитивную полноту, с предметами интенции мышления»[22]. Таким образом, Беркли также не учитывает своеобразие сознания, «которое непосредственно схватывает видовое единство на интуитивной основе»[23].[24]

Двадцать первый параграф третьей главы называется «Различие между направленностью внимания на несамостоятельный

20 *ЛИ*, с. 149; *LU*, S. 153.
21 *ЛИ*, с. 141; *LU*, S. 154.
22 *ЛИ*, с. 142; *LU*, S. 155.
23 *ЛИ*, с. 143; *LU*, S. 156.
24 При этом Гуссерль всё-таки допускает возможность участия внимания в видообразовании или, по крайней мере, возможность обращения внимания на идею вида. Но это уже не исключающее (*ausschließliche*, *exclusive*) внимание Беркли и Милля: «То, на что мы, следовательно, обращаем внимание (Das, worauf wir also achten), не есть ни конкретный объект созерцания, ни какое-либо “абстрактное частичное содержание” ... напротив, это есть идея в смысле видового единства» (*ЛИ*, с. 143; *LU*, S. 156).

момент созерцаемого предмета и на соответствующий атрибут как вид *in specie*». Гуссерль рассматривает здесь следующую трудность теории абстрагирования (видообразования) как результата внимания: внимание в этой теории обращено к индивидуальному моменту. Внимание (интерес) направлено либо на индивидуальное, либо на общее. Гуссерлю же надо заметить сразу их соотношение (различие). Иными словами, чтобы обратить внимание на индивидуальное, надо уже иметь представление и об общем. И наоборот, чтобы обратить внимание на общее, надо иметь представление об индивидуальном. Ведь индивидуальное и общее – это соотносительные понятия. Если при исключительном внимании к общему мы не различаем индивидуальное, то и общее перестаёт быть общим, а становится несамостоятельным моментом:

> «При рассмотрении единичного в сферу интереса попадают индивидуализирующие моменты, при рассмотрении вида они остаются исключёнными; "интерес направлен только на общее", т. е. на содержание, которого самого по себе недостаточно для различения индивидуального»[25].

Здесь Гуссерль рассматривает парадокс соотношения сознания единичного (обозначаемого собственным именем) и индивидуализирующих моментов. Отбрасывание положений, показавших свою абсурдность, вынуждает сторонников теории «интересующегося абстрагирования» признать самостоятельное сознание общего:

> «Если хотят, в конце концов, найти новый выход из положения [и утверждать], что на индивидуализирующее хотя и не направляется специально внимание как на то, чем мы преимущественно интересуемся, а также не направляется к нему внимание и попутно как на находящийся совершенно вне господствующего интереса объект, но, скорее, направляется на него внимание имплицитно (*mitbeachtet*)[26]

[25] *ЛИ*, с. 143; *LU*, S. 157.

[26] Важное для нашей темы слово *mitbeachten* трижды встречается в этом параграфе. Первый раз – во втором предложении третьего абзаца, где Гуссерль ставит вопрос: «ob wir in der individuellen Betrachtung die individualisirenden Momente, die wir doch mitbeachten sollen, nothwendig auch meinen». Молчанов переводит: «действительно ли мы при рассмотрении единичного, всё же обязательно *обращая попутно внимание* на индивидуализирующие моменты, их также с необходимостью и подразумеваем». Второй раз – в четвёртом предложении пятого абзаца: «Wo sich das Allgemeinheitsbewußtsein intuitiv, als wahre und echte Abstraction vollzieht, ist der individuelle Gegenstand der fundirenden Anschauung sicherlich mitbeachtet, obschon durchaus nicht gemeint». – «Там, где сознание общего интуитивно осуществляет истинное и подлинное абстрагирование, индивидуальный предмет фундирующего созерцания несомненно *со-осознаётся*, хотя совершенно не имеется в виду». Третий раз – в процитированном выше первом предложении последнего абзаца: «Wollte man endlich zu der neuen Ausflucht greifen, daß das Individualisirende zwar nicht so speciell beachtet sei, wie das, wofür wir vorzüglich interessirt sind, auch nicht nebenbei beachtet, wie die ganz außerhalb des herrschenden Interesses liegenden Objecte, vielmehr

как на относящееся к нашему интересу и своеобразно заключённое в его интенции, то тогда уже покидают почву этой теории. Она всё же претендует на то, чтобы обойтись лишь точечной направленностью взгляда на данный конкретный предмет или на данную в нём особенность, и теперь завершает это тем, что предполагает различные формы сознания, от которых она должна была бы избавиться»[27].

В 22-м параграфе, говоря о фундаментальном пробеле в феноменологическом анализе внимания, Гуссерль держится в русле критики теории абстрагирования как результата внимания. Главным предрассудком локковской теории абстрагирования Гуссерль считает отождествление предметов внимания с психическими содержаниями. Гуссерль настаивает на том, что направленность внимания на пережитые психические содержания не может дать абстрактную идею. Внимание как надстройка над актом созерцательной данности атрибута заменяется специальным актом данности вида. В дальнейшем в этом параграфе предлагается различать чувственное и нечувственное абстрагирование; но, по-видимому, в любом случае имеет место акт нового типа (идеация), а не акт простого внимания.

В 23-м параграфе (*Die sinngemäße*[28] *Rede von der Aufmerksamkeit umfaßt die gesammte Sphäre des Denkens und nicht bloß die des Anschauen*) речь идёт о несводимости актов внимания к психическому содержанию. Следует ряд примеров, показывающих, что объектами нашего внимания могут быть и чисто логические предметы. Гуссерль последовательно отличает логическую предметность, на которую мы направляем внимание, как от материи, так и от формы сопутствующего чувственного созерцания:

> «Ни созерцание единичного, которое, например, сопровождает мыслительные представления … ни типологические свойства актов, которые формируют созерцание … но мыслительные объекты … есть то, на что мы направляем внимание»[29].

---

mitbeachtet, als mit zu diesem Interesse gehörig und von seiner Intention in eigenthümlicher Weise implicirt – so verläßt man schon den Boden der Theorie» – «…скорее *направляется* на него *внимание имплицитно*…». Первый вариант перевода – «попутное обращение внимания» – используется Молчановым также и для *nebenbei beachtet sein*. Во втором случае это важное для нашей темы комплексное внимание совсем исчезает. В третьем случае в переводе исчезает усложняющее *mitbeachten*, зато появляется имплицитность, взятая из имплицированности интереса. Впрочем, следуя логике самого Гуссерля, следует заметить, что сам этот термин является для него «уловкой» оппонентов, попыткой скрыть наличие отдельного сознания общего.

[27] *ЛИ*, с. 145; *LU*, S. 158–159.

[28] Выделение «осмысленных» высказываний о внимании, конечно, оставляет место и для «неосмысленных» (без негативной коннотации) высказываний, например, Милля об актах внимания, направленных к психическому содержанию. Но такое внимание не позволяет мыслить логический предмет.

[29] *ЛИ*, с. 149; *LU*, S. 163.

Итак, объектами внимания могут стать как чувственно созерцаемые, так и мыслимые предметы. Иными словами,

> «объём единого понятия внимания настолько ... широк, что он ... охватывает всю область созерцательного и мыслительного полагания… В конечном итоге, он простирается настолько же широко, как и понятие сознания о чём-либо»[30].[31]

Впрочем, совпадение объёмов внимания и сознания не позволяет говорить об их содержательном тождестве; речь идёт об актах внимания как «об определённом предпочтении (*Bevorzugung*) внутри сферы сознания»[32].

Ещё раз Гуссерль возвращается к проблеме внимания во второй главе пятого исследования. Эта глава называется «Сознание как интенциональное переживание» или – в первом издании – «Сознание как психический акт». В целом, пятое исследование носит название «Об интенциональных переживаниях и их "содержаниях"». Собственно о проблеме внимания речь заходит в 13-м и 19-м параграфах второй главы пятого исследования.

Тринадцатый параграф называется «Фиксация нашей терминологии» и в общем является продолжением разграничения понятий «психический феномен» и «интенциональное переживание». В нашем случае существенно то, что Гуссерль, уточняя понятие интенционального акта, разделяет таким образом понятия «интенция» и «внимание». Уже закрепившийся термин «интенциональный акт» несёт в себе опасность смешения этих понятий. Так, он пишет, «зачастую мы говорим об интенции в смысле внимания, специально направленного на что-либо, нацеленного взгляда» (*im Sinne des auf etwas speciell Achtens, des Aufmerkens*). Однако понятие интенционального предмета не совпадает с предметом внимания: «не всегда интенциональный предмет есть предмет, который специально выделяют, на который направляют внимание» (*Doch nicht immer ist der intentionale Gegenstand vorzugsweise bemerkter, beachteter*). В случае сложных (составных, комплексных) интенциональных актов внимание проявляется лишь в одном из них: «Порой одновременно присутствуют и переплетены между собой многие акты, однако внимание особым образом "проявляет своё действие" в одном из них». Акт, в котором проявляется внимание, отличается от прочих одновременных с ним тем, что мы в нём «как бы растворяемся (*gehen wir gleichsam auf*)»[33]. Гуссерль считает неуместным говорить

---

30 *ЛИ*, с. 149; *LU*, S. 164.

31 «Schließlich reicht er überhaupt soweit als der Begriff des Bewußtseins von etwas». – Этого предложения нет в первом издании.

32 *ЛИ*, с. 149; Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. Zweite, Umgearbeitete Auflage. Halle A. D. S. Max Niemeyer, 1913. S. 164.

33 *Aufgehen* можно перевести и как «растворяться», и как «всходить, раскрываться». Понятно, что выбор того или иного варианта (мы растворяемся или мы раскрываемся) по-разному решает вопрос о присущих гуссерлевсой трактовке внимания «эгологических и эгоцентрических

об интенции в смысле внимания, добавляя, что «для интенции в смысле направленности внимания (*das Aufmerken*) (мы будем иметь основание не считать эту направленность особым актом) мы как раз имеем этот термин *направлять внимание* (*aufmerken*)»[34]. Далее речь идёт о различии интенции и целевой устремлённости, что не касается нашей темы.

К вопросу о месте внимания в сложных актах Гуссерль возвращается в 19-м параграфе. Здесь речь идёт о различиях в способе фундирования актов, а в качестве примера берётся различие между звучанием слова и смыслом (со ссылкой на выражение и смысл). При этом обнаруживается, что в структуре сложных актов «внимание» оказывается синонимом «различий значимости в действии» (*Unterschieden der Bedeutsamkeit in der Leistung*) и, соответственно, «предпочтения» (*Bevorzugung*).[35]. Сложность акта (комплекс), по-видимому, состоит в объединении актов выражения, актов значения и актов осуществления в созерцании. При этом существенным оказывается не только способ объединения, но и активность. Понятие активности особенно важно в контексте нашей темы, потому что оно используется Гуссерлем для пояснения роли внимания в функционировании сложных актов. Так, в различии выражения и значения живёт наш интерес, который и переводит наше внимание со знака (выражения) на обозначаемое. При этом третий элемент комплекса – осуществление в созерцании – характеризуется «преобладающим интересом» (*herrschende Interesse*). Подчеркнём, что здесь, как и ранее, внимание используется Гуссерлем как технический термин; он не выстраивает теорию внимания, а лишь исследует его сдвиги (в *Идеях I* они будут названы аттенциональными[36]) в реальном феноменологическом процессе. Причём конституирующими в этом процессе выступают предметы внимания (в данном случае – выражение и значение), сам же акт внимания определяется побочно и метафорически (луч света). Говоря о возможности особого поворота к физическому аспекту выражения, Гуссерль добавляет, что «…мы имеем здесь дело с одним случаем общего и, несмотря на все усилия, недостаточно проясненного

чертах, которые постепенно смягчаются, но и позднее полностью не исчезают» (Waldenfels, op. cit., S. 26). Однако о правильности выбранного В.И. Молчановым перевода свидетельствует фрагмент из предыдущего (12-го) параграфа пятого исследования: «Но если мы, так сказать, живём в соответствующем акте, если мы *растворяемся*, например, в восприятии как рассматривании являющегося процесса (*gehen* wir z. B. in einem wahrnehmenden Betrachten eines erscheinenden Vorganges *auf*) или в игре фантазии, в чтении сказки, в осуществлении математического доказательства и т. п., то нигде нельзя заметить *Я* в качестве точки соотнесения осуществлённых актов» (курсив мой. – *А. Н.*) (*ЛИ*, с. 346). Очевидно, мы имеем здесь дело с указанным Вальденфельсом «смягчением».

34 *ЛИ*, с. 348; *LU*, S. 357–358.

35 *ЛИ*, с. 370; *LU*, S. 381.

36 Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии*, указ. соч., с. 292–297.

факта, факта внимания»[37]. Далее делается важное уточнение, ещё раз подчёркивающее то, что Гуссерль отказывает вниманию (вероятно, в пику чрезвычайно распространённых в то время психологических теорий внимания, о чём сам он позднее пишет в *Идеях I*)[38] в статусе самостоятельного акта, определяя его как функцию – функцию интенционального переживания:

> «...внимание есть особая функция (*auszeichnende Functio*n), которая принадлежит актам в уточнённом выше смысле интенциональных переживаний»[39].

Дескриптивному пониманию интенциональных переживаний (которое, по-видимому, и позволяет выделить внимание как их функцию) препятствует смешение пережитого с интенциональной предметностью. Наличие интенционального акта оказывается условием возможности внимания к соответствующей предметности:

> «Акты должны быть налицо, чтобы мы могли в них “жить” и иногда “растворяться” (*aufgehen*) в их осуществлении, и в то время, когда мы делаем это ... мы обращаем внимание на предметы этих актов» (там же).

Косвенно характеризуя внимание (в контексте проблемы сложных актов) как предпочтение (*Bevorzugung*), которое выделяет (*erfährt*) один акт из других одновременных ему, Гуссерль задаётся риторическим вопросом о статусе этого предпочтения: должно ли оно «само расцениваться как акт», или речь идёт «скорее о простом осуществлении модусов актов (*bloße Vollzugsmodi*)»[40],[41], склоняясь к последнему варианту. Тем самым Гуссерль ещё раз подчёркивает, что в его задачу не входит разработка теории внимания. Его лишь интересует та функция, «которую выполняет внимание как выделяющий фактор типологических свойств акта в составных актах (*hebender Factor von Actcharakteren in zusammengesetzten Acten*); благодаря этой функции внимание оказывает существенное влияние на феноменологическое формообразование последних»[42].

---

37 *ЛИ*, с. 373; *LU*, S. 385.

38 Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии*, указ. соч., с. 297.

39 *ЛИ*, с. 373; *LU*, S. 385.

40 Этого уточнения нет в первом издании.

41 *ЛИ*, с. 325; Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. Zweite, Umgearbeitete Auflage. Halle A. D. S. Max Niemeyer, 1913. S. 411.

42 *ЛИ*, с. 375; *LU*, S. 426.

«ZEIT – DAS IN-DER-WELT-SEIN – VERSTEHEN» – KREIS DER ONTOLOGIE DES ZUHANDENEN

Natalia Artemenko[1]

Abstract

This paper is dedicated to the analysis of Heidegger's «transcendental» consideration of Being as the condition of the possibility of the openness of Beingness to the cognition. On the base of the textual analysis (the analysis of the ecstatic temporality) the author demonstrates that Heidegger's question concerning the access to the Beingness remains within the bounds of the transcendental statement of the question.

Keywords: phenomenology, ontology, care, Dasein, time, temporality, ecstatic temporality, Existenz.

Der innere Sinn und das Hauptziel der Philosophie M. Heideggers bestanden darin, die Frage nach dem Sein zu explizieren, einen Zugang zum Sein selbst zu finden, indem es von falschen Begriffsauslegungen befreit wird, wobei die bei der Fragestellung gebührend überdachte Zeit als äußerste ontologische Grundlage fungiert. Die Heideggersche ontologische Wende ist in erster Linie mit der Offenbarung der ontologischen Rolle der Zeit verbunden.

Wenn man die Meinung vertritt, dass der Übergang vom klassischen zum postklassischen Philosophieren gerade mit der Figur Heideggers zusammenhängt, scheint es zweckmäßig, einerseits den Zusammenhang mit der Tradition und andererseits das Neue, das Heidegger mit seinem fundamental-ontologischen Projekt vorlegt, festzustellen. Obwohl Heidegger die wesentlichen Arbeitsinstrumente der transzendental-kritischen Analyse (Apriori, Bedingungen der Möglichkeit, Form, Struktur) beibehält, nimmt er durchaus beachtenswerte Änderungen vor.

Man findet bei Heidegger viele «Spuren» der transzendentalen Philosophie, aber die Grundspur liegt in der Priorität der zeitlichen Problematik bei der Analyse des Daseins.

Der Gegenstand unserer textologischen Analyse ist die Heideggersche «transzendentale» Abhandlung des Seins als Bedingung der Möglichkeit von Offenheit des Seienden der Erkenntnis sowie die Demonstration dessen, dass Heidegger, wenn er das Problem des Zugangs zum Seienden anspricht, im Rahmen der transzendentalen Fragestellung bleibt.

---

[1] Natalia Artemenko – Dr. Phil., Lehrstuhl für Ontologie und Erkenntnistheorie, Philosophische Fakultät, Staatliche Universität St. Petersburg (die Russische Föderation).

***

Zunächst einige einleitende Bemerkungen: Im ersten Teil von *Sein und Zeit* wird *Dasein* als *In-der-Welt-Sein* und *Sorge* interpretiert, im zweiten Teil wird der zeitlichen Struktur der Sorge auf den Grund gegangen, die die Ganzheit von Dasein zum Ausdruck bringt und drei wesentliche Momente vereint: 1) Sich-vorweg-schon-sein; 2) schon-sein-in (einer Welt); 3) sein als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).

Diese beiden Teile erweisen sich jedoch nur als Vorarbeit, die notwendigerweise dem dritten Teil – «Zeit und Sein» – vorausgeschickt wird. Bekanntlich blieb «Sein und Zeit» unvollendet, die am Anfang gestellte Aufgabe, den Sinn des Seins aufzuklären, bereitete derart große Schwierigkeiten, dass das Hauptwerk Heideggers nicht so weit geht, dass es direkt zum Sinn des Seins gelangte, sondern es schließt mit der Frage ab:

> «Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des *Seins*?»[2]

Die Unvollständigkeit des gegebenen Werks ist eine äußerst wichtige Tatsache, die mit dem Schicksal von «Sein und Zeit» zusammenhängt. Plangemäß sollte die Arbeit laut §8 in der Einleitung aus zwei in je drei Teile gegliederten Bänden bestehen. Der veröffentlichte Text entspricht nur den ersten zwei Teilen aus dem ersten Band, und das bedeutet, dass lediglich die vorläufige Untersuchung des Daseins durchgeführt wurde. Dabei wurde im ersten Teil («Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins») sozusagen die «statische» strukturelle Beschreibung des Daseins gegeben; im zweiten Teil («Dasein und Zeitlichkeit») wird gezeigt, wie diese Strukturen als temporale interpretiert werden sollen; und schließlich, der dritte Teil («Zeit und Sein») hätte den Begriff Dasein direkt aufklären und zeigen sollen, «daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist»[3]. «Wie» zentral die Zeit ist, zeigt Heidegger mittels Beschreibung und Auslegung des Daseins.

Der Sinn des Seins besteht laut § 2 der Einleitung im Ziel des Fragens. Jedes Fragen hat sein Gefragtes. Das Fragen ist auf die eine oder andere Weise ein Hinfragen, in dem etwas befragt wird. Auf diese Weise hat das Fragen sein Befragtes. Im Gefragten als «eigentlich Intendierten» besteht das Erfragte, das eben zum Ziel des Fragens führt. In der Frage des Gefragten nach dem Sein besteht das Sein selbst: Das Erfragte der Seinsfrage ist das Seiende, das nach seinem Sein gefragt wird, und dabei das bestimmte Seiende, «das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat»[4], d. h. das Dasein, das Erfragte ist dementsprechend der Sinn von Sein. Das Sein als Gefragtes und der Sinn von Sein als Erfragtes fordern ihre eigene Art und Weise der Auf-

---

2 Heidegger M. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993. S. 437.

3 Heidegger, op. cit., S. 18.

4 Ibid., S. 7.

deckung, die verschieden von der Art und Weise des Erfassens des Seienden ist. Da aber das Sein das Sein des Seienden ist, erweisen sich das Befragte und Erfragte in der Frage nach dem Sein als das Seiende. So bereitet Heidegger den Boden für seinen Versuch der Seinsaufklärung vor, indem er das Dasein als jenes «Da» beschreibt, wo das Sein sich selbst zeigt. Um den Zugang zum Sein zu erhalten, ist es demzufolge notwendig das Fragende nach dem Sein des Seienden – dem Dasein – aufzuklären. Prüfen heißt, die Bedingungen prüfen, die wirksam sein müssen, damit es Sinn gibt. *Sein und Zeit* hat zur Aufgabe, den Sinn von Sein herzustellen und Heidegger spricht die Frage nach ihm an, ehe er sich dem Sein selbst zuwendet. Ähnlich der Kantischen Philosophie stellt die fundamentale Ontologie Heideggers die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, einen Gegenstand des Fragens zu erkennen, bevor man den Gegenstand selbst ins Visier nimmt. Nebenbei sei angemerkt, dass der transzendentale Charakter der fundamentalen Ontologie Heideggers sich noch darin zeigt, dass die allgemeinte Frage nach dem Sein (ontologisches Thema) erst mit der Frage nach dem Vollzug des Daseins beginnen kann, da das ontologische Thema sich methodologisch durch den Versuch entfaltet, die Frage nach der Welt als einer konkreten Grundlage der Subjektivität zu stellen, und dieser Versuch ist seinem Wesen nach formal (diese Frage kann als Frage nach der Form, d.h. als einer eigentlich apriorischen Bedingung des Vollzugs des Daseins als etwas Wirklichen, verstanden werden). In diesem Fall besteht die Spezifik der allgemeinen Frage nach dem Sein darin, dass sie in erster Linie auf den Vollzug des Seins von Dasein gerichtet ist, und in diesem Sinne fungiert das Dasein als ein methodologischer Horizont für die Stellung des ontologischen Themas selbst. Die Frage nach dem Sein entspringt daher dem Verständnis des Seins als einer ihrem Wesen nach eben transzendentalen Größe (als Form).

Der erste und zweite Teil von *Sein und Zeit* stellen also die Analyse des Befragten (Dasein) dar, indem sie vom Gefragten (Sein) ausgehen. Die Untersuchung gelangt jedoch nicht, wie bereits erwähnt, zum Erfragten (Sinn des Seins). Die Forschung erreicht ihr Ziel nicht, deswegen erklärt Heidegger am Ende des zweiten Teils: «Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*», während das Ziel «die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt»[5] ist. Nachdem die Zeitlichkeit als Sinn des Seins des Daseins erfasst wurde, bleibt nur der entscheidende Schritt: von der Zeitlichkeit des Daseins, d.h. jedes seinverstehenden Seienden, zur ursprünglichen Zeitigungsweise der Zeit. In § 8 formuliert Heidegger die Aufgabe folgendermaßen: es «bedarf … einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*»[6]. Im letzten Paragraphen des zweiten Teils fragt Heidegger: *«Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt*

[5] Heidegger, op. cit., S. 436.
[6] Ibid., S. 17.

möglich?»[7]*. Das Dasein versteht das Sein; als ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins figuriert die Zeitlichkeit.*

> «Demnach muß eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*?»[8].

Es soll auf diese Art und Weise, nach *Zeit und Sein* gefragt werden. Das obige Zitat schließt das unvollständige Hauptwerk Heideggers *Sein und Zeit* ab. Die Absicht Heideggers, der Metaphysik ihre Grundlagen durch die fundamentale Ontologie zurückzugeben, die Lehre vom Sein und seinen Rechten wiederherzustellen, scheitert.

Der Weg von *Sein und Zeit* führt allerdings nicht direkt zum Ziel, die Forschung bewegt sich mal vorwärts, mal rückwärts, einen gewissen Kreis beschreibend. Auch Heidegger selbst merkt im Laufe seiner Arbeit häufig an, dass die Forschung über die Frage nach dem Sein Kreise zieht. Eine gewaltige Arbeit vollbracht, kehrt Heidegger am Ende seines Buches wieder zu den Fragen zurück, die am Anfang der Forschung gestellt wurden und von denen er sich leiten ließ, aber auch zu jenen, die im Laufe der Arbeit entstanden sind. Als würde ein erheblicher Zweifel ihn zwingen, zu diesen Fragen *ausgehend* vom zurückgelegten Weg zurückzukehren. Ein Jahr später nach der Beendigung der Textarbeit zu *Sein und Zeit* stellt sich Heidegger in der Vorlesungsreihe *Die Grundprobleme der Phänomenologie* im Sommersemester 1927 die Aufgabe, einen Weg von der Zeit zum Sinn des Seins zu finden, zu den früher formulierten Problemen zurückzukehren und so den ersten Band von *Sein und Zeit* mit einer vollständig entfalteten Ontologie abzuschließen. Dennoch werden auch diesmal die Vorlesungen kurz vor dem Beginn der versprochenen Untersuchung abgebrochen.

Im Zusammenhang mit der am Anfang gestellten Aufgabe wenden wir uns also diesen zwei Texten – *Sein und Zeit* und *Die Grundprobleme der Phänomenologie* zu.

Das innerweltliche Seiende und die Struktur des «Worum-willens»

Die Voranalyse des Daseins ist vor allem mit der Explikation dessen verbunden, was das Sein in einer Welt bedeutet. Das In-der-Welt-Sein ist eine der Bestimmungen von Existenz selbst, d.h. eine Seinsweise des Daseins, die auf den Umstand hinweist, dass beides, das Selbst und die Welt, als Dasein eins sind. Auf dieser Stufe erscheint das In-der-Welt-Sein als eine «ursprünglich und ständig *ganze* Struktur»[9], die jedoch die phänomenale Vielfältigkeit der Verfassung entdeckt. Die Existenzialien stellen einzelne Aspekte dieser Vielfältigkeit dar, die einen einheitlichen Blick auf das Ganze als solches verdecken, hinsichtlich dessen Heide-

---

[7] Heidegger, op. cit., S. 437.
[8] Ibid.
[9] Ibid., S. 180.

gger die Frage formuliert: *«Wie ist existenzial-ontologisch die Ganzheit des aufgezeigten Strukturganzen zu bestimmen?»*[10]. Heidegger schreibt weiter:

> «Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick *durch* dieses Ganze *auf ein* ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liegt, so daß es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert»[11].

Dieses ursprünglich einheitliche Phänomen, das in sich die einheitliche existenziale Vielheit einigt, nennt Heidegger *Sorge*, die nicht irgendeinen separaten Aspekt des Daseins, sondern es in seiner ganzen Fülle umreißt. An dieser Stelle soll man auf mindestens zwei wichtige Momente, die mit dem Verständnis des Begriffs «Sorge» verbunden sind, hinweisen.

Erstens hat die Sorge einen apriorisch-ontologischen Sinn, was ihre Umwandlung in etwas Allgemeines bedeutet (wir sorgen uns nicht zuweilen und gelegentlich, sondern immer). Der ontologische Sinn hat den Charakter einer transzendentalen «Allgemeinheit», wodurch «der Boden vorgegeben wird, auf dem sich *jede* ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt»[12], das Apriori der Sorge wird offensichtlich, wenn man berücksichtigt, dass sie der Frage nach der Ganzheit des Seins in einer Welt als einer formalen Grundlage entspringt. Ein solches ontologisches Strukturelles (Sorge ist die gemeinsame Wurzel von drei Seinsstrukturen des Daseins: Existenzialität, Faktizität und Verfallen) des Begriffs Sorge entsteht durch die Formalisierung des ontischen Sinns der Sorge. Heidegger schreibt:

> «Der Titel “Besorgen” hat zunächst seine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas ausführen, erledigen, “ins Reine bringen”. Der Ausdruck kann auch meinen: sich etwas besorgen im Sinne von “sich etwas verschaffen”. Ferner gebrauchen wir den Ausdruck auch noch in einer charakteristischen Wendung: ich besorge, daß das Unternehmen mißlingt. “Besorgen” meint hier so etwas wie befürchten»[13].

Der Ausdruck «Besorgen» ist nach Heidegger im Gegenteil, als ontologischer Terminus (Existenzial) für die Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-Seins notwendig. Der Unterschied zwischen dem ontologischen und dem ontischen Sinn des Terminus «Sorge» besteht darin, dass der erste apriorisch, während der zweite aposteriorisch ist. Die Sorge im apriorischen Sinn ist, in den Termini des klassischen Transzendentalismus, eine gewissermaßen apriorische Erfahrung. Die Prozedur des «Aufstiegs» vom ontischen zum ontologischen Begriff

---

10 Heidegger, op. cit., S. 181.
11 Ibid., S. 181.
12 Ibid., S. 200.
13 Ibid., S. 57.

nennt Heidegger eine apriorisch-ontologische «Verallgemeinerung»[14]. Auf diese Art und Weise ist der apriorisch-ontologische Begriff der Sorge ein solcher, der der existenzialen «Vielheit» der Seinsverfassung des Daseins zugrunde liegt. An dieser Stelle kann man nicht anders als der Meinung von A.G. Tchernjakov beistimmen, dass die Sorge in Bezug auf das System der Existenzialen die gleiche Rolle spielt wie die transzendentale Einheit der Apperzeption in Bezug auf das Kategoriensystem in *Kritik der reinen Vernunft*.

Zweitens kann man im Terminus «Sorge» ein praktisches Motiv feststellen, das der transzendentalen Ontologie Heideggers den Charakter der praktischen Philosophie verleiht. Da die ontologische Erkenntnis von Heidegger nicht als Urteil, sondern als tätiges Verhalten begriffen wird, kann die Sorge als praktische Tätigkeit ausgelegt werden. Das Praktisch-Tätige schließt jedoch das Theoretische mit ein, jedes theoretische Verhalten zum Seienden aber ist im Verhalten des ungleichgültigen Besorgens fundiert. Dementsprechend bedeutet die Sorge nicht den Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen:

> «Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch ‚vor' [jedem] … Dasein. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des "praktischen" Verhaltens vor dem theoretischen aus. … "Theorie" und "Praxis" sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß»[15].

Dieser Aspekt erfordert eine nähere Betrachtung. Bekanntlich ist das Dasein stets «draußen» beim begegnenden Seienden auf die ursprüngliche Weise des eigenen Seins. Heidegger bewegt sich vom Seienden, inmitten dessen wir uns befinden, zu den fundamentalen Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Begegnung (transzendentales Motiv). Heidegger nennt das Seiende, das uns in der Welt begegnet, das innerweltliche Seiende, merkt aber gleichwohl dabei an, dass Weltlichkeit keine ontologische Eigenschaft des Letzteren ist, da lediglich das Dasein ontologisch als weltlich (Struktur des In-der-Welt-Sein) bestimmt ist.

> «Dieses Seiende begegnet uns im alltäglich besorgenden Umgang mit ihm. Dieser Umgang mit dem zunächst begegnenden Seienden ist als existierendes Verhalten des Daseins zu Seiendem fundiert in der Grundverfassung der Existenz, dem In-der-Welt-sein. Das Seiende, mit dem wir umgehen, begegnet demnach als innerweltliches Seiendes».[16]

---

14 Heidegger, op. cit., S. 199: «Die existenzial-ontologische Interpretation ist der ontischen Auslegung gegenüber nicht etwa nur eine theoretisch-ontische Verallgemeinerung. Das würde lediglich besagen: ontisch sind alle Verhaltungen des Menschen "sorgenvoll" und geführt durch eine "Hingabe" an etwas. Die "Verallgemeinerung" ist eine *apriorisch-ontologische*. Sie meint nicht ständig auftretende ontische Eigenschaften, sondern eine je schon zugrunde liegende Sensverfassung».

15 Ibid., S. 193.

16 Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Bd. 24, V. Klostermann, Frankfurt a/M., 1975. S. 413 .

Dieses nächstliegende Seiende, das uns angeht, hat die Seinsverfassung des Zeugs. Im Weiteren fragt Heidegger: Wie ist die Weise des Seins des Zeugs, die das Zeug zum Zeug macht? Die Seinsverfassung des Zeugs ist nicht einfach vorhanden, sondern im ontologischen Sinn genommen ist das Zeug das Zeug-für: «Zeug ist wesenhaft "etwas, um zu…"»[17]. Zum Sein des Zeugs gehört immer das Ganze der Zeuge, «das Zeug begegnet immer innerhalb eines Zeugzusammenhangs»[18]. Das Ganze eines solchen Seienden, dessen ontologisch erste Bestimmtheit nicht sein «Was», sondern «Um-zu», «Zeug-zum» ist, nennt Heidegger Gesamtheit des Zuhandenen. Das Zuhandensein ist im Unterschied zum Vorhandensein – zur einfachen Anwesenheit einer Sache als eines unbestimmten Etwas – die Seinsweise des Zeugs, in dem es sich als sich selbst auffindet:

> «Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es "an sich" ist»[19].

Mit dieser Feststellung warnt Heidegger auch davor, dass die Zuhandenheit «jedoch nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden [darf], als würden dem zunächst begegnenden "Seienden" solche "Aspekte" aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise "subjektiv gefärbt"»[20]. Nichtdestotrotz schreibt er, «Zuhandenes "gibt es" doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem», – und fragt weiter: «Folgt aber … hieraus, daß Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist?»[21] Von der Antwort auf diese Frage hängt ab, was nun ontologisch ursprünglicher ist: unser praktischer oder theoretischer Zugang zu den Sachen.

Was macht die spezifischen Züge des Zeugs aus?

> «Jedes einzelne Zeug ist seinem Wesen nach ein *Zeug-zum*… Jedes Zeug hat den immanenten Bezug auf das, *wozu* es ist, was es ist. Es ist immer etwas *um-zu*, verweisend auf ein *Wozu*. Die spezifische Struktur des Zeugs ist durch einen *Zusammenhang des Um-zu* konstituiert. Jedes bestimmte Zeug hat als solches zu einem bestimmten anderen Zeug einen bestimmten Bezug. … Mit jedem Seienden, das wir als Zeug entdecken, hat es eine bestimmte *Bewandtnis*. Der Zusammenhang des Um-zu ist ein Ganzes von Bewandtnisbezügen. Diese Bewandtnis … ist nicht eine dem Ding angeheftete Eigenschaft, auch nicht eine Beziehung, die es erst aufgrund des Vorhandenseins eines anderen hat … die Bewandtnis … ist gerade das, was das Ding zu dem macht, was es ist. …die Bewandtnisganzheit, die engere oder weitere – Zimmer, Wohnung, Siedlung, Dorf, Stadt – ist das Primäre, innerhalb dessen bestimmtes Seiendes als dieses so und so Seiende ist, wie es ist, und dementsprechend sich zeigt».[22]

---

[17] Heidegger, *Sein und Zeit,* op. cit., S. 68.
[18] Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 414.
[19] Heidegger, *Sein und Zeit,* op. cit., S. 71.
[20] Ibid.
[21] Ibid.
[22] Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 233.

Die Züge des Zeugs werden dadurch konstituiert, was Bewandtnis heißt, d.h. durch die Felder der Verweise und Hinweise: Um-zu. Das Seiende als Zeug begegnet als das, was es an sich ist, nur wenn das Dasein im Voraus in dieses Feld involviert ist und *im Voraus* die Bewandtnis versteht. Auf diese Art und Weise wird das Zuhandene nicht durch die Anwesenheit einer Sache für das Bewusstsein, sondern durch seinen Entwurf in Bezug auf die Bewandtnis in ihrer Wechselbeziehung bestimmt, die Heidegger Bewendenlassen nennt. Bewandtnis bedeutet, dass eine Sache, die wir benutzen, immer auf eine bestimmte Weise bewandt ist: Dieses Seiende ist «Um-zu». Wie es um das Zuhandene steht, wird jedes Mal aus der Ganzheit der Bewandtnis angeordnet. Die Ganzheit der Bewandtnis ersteigt aber schließlich zum gleichen «Wofür», das keine Bewandtnis mehr haben kann und das nicht länger für etwas Anderes dienen kann. Und dieses ursprüngliche «Wofür» nennt Heidegger «Worum-willen» und ein solches «Um-willen» berührt nur das Sein des Daseins, «dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht»[23]. Die Verhältnisse des «Um-zu» haben ihre Grundlage im «Worum-willen».

> «Sie sind nur verstanden, wenn das Dasein so etwas wie das Umwillen seiner selbst versteht. Es versteht als existierendes dergleichen wie ein ‚umwillen seiner selbst', weil sein eigenes Sein dadurch bestimmt ist, daß es dem Dasein als existierendem in seinem Sein um sein Seinkönnen geht. Nur sofern das Umwillen eines Seinkönnens verstanden ist, wird dergleichen wie ein Um-zu (Bewandtnisbezug) enthüllbar».[24]

Das «Worum-willen» ist die Bestimmung der Existenz von Dasein, kraft dessen das Dasein es so oder so bewenden kann und jedes Mal es so oder so bewandt zu sein erlaubte, d.h. die Struktur der Vorbestimmung im Verständnis entdeckt hat:

> «Das auf Bewandtnis hin freigegebene Je-schon-haben-bewendenlassen ist ein *apriorisches Perfekt*, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben»[25].

Auf diese Art und Weise ist das «Worum-willen» die apriorische Bedingung der Begegnung mit dem innerweltlichen Seienden als Zuhandenen.

Horizontales Schema und die ekstatische Dreieinigkeit der Zeitlichkeit

Die Möglichkeit des Zugangs zum Seienden ist anscheinend in der Struktur des «Worum-willens» verwurzelt, die die existenziale Be-

---

23 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 84.
24 Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 418.
25 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 85.

stimmtheit des Daseins darstellt. Wie aber schon erwähnt, liegt der existenzialen «Vielheit» die Sorge zugrunde, die als einheitliches Phänomen auftritt, das die Ganzheit dem Strukturganzen der Existenz verleiht. Es ergibt sich, dass die Sorge als fundamentale Bedingung für die Begegnung mit dem innerweltlichen Seienden fungiert, und diese Sorge bestimmt Heidegger als Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Seinbei (innerweltlich begegnendem Seienden).

In der Beschreibung der Sorge geht Heidegger zur zeitlichen Sprache über. Drei Aspekte der Sorge entsprechen drei Zeitdimensionen: der Zukunft (Sich-vorweg-sein), der Gewesenheit (Faktizität) und der Gegenwart (Geworfenheit). Die Einheit des Daseins beruht auf der Sorge, die Einheit deren ihrerseits in der Zeitlichkeit gegründet ist: «Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit»[26]. Da das Dasein das In-der-Welt-Sein ist und die Grundverfassung des Daseins in der Zeitlichkeit besteht, gründet der «Umgang mit innerweltlichem Seienden … in einer bestimmten Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins»[27].

Die zuhandene Sache entwirft stets das Verweisfeld des «Um-zu».

> «Wir lassen es *beim* Hämmern *mit* etwas *bewenden. Wobei* wir es bewenden lassen, ist das, *wozu* das Zeug als solches bestimmt ist… *Des Wozu* sind wir im Gebrauch des Zeugs *gewärtig*».[28]

Das Dasein befindet sich in Erwartung des kommenden, durch einen strukturellen Moment der Sorge ausgedrückten «Sich-vorweg-sein». Das Dasein muss sich vorweg sein, um das «Worum-willen» und «Um-zu» zu ermöglichen.

> «Des Wozu *gewärtig, behalten* wir das *Womit* im Auge; es ins Auge fassend, verstehen wir erst das Zeug als Zeug in seinem spezifischen Bewandtnisbezug. Das Bewendenlassen, d. h. das Verständnis von Bewandtnis, das einen Zeuggebrauch überhaupt ermöglicht, ist ein behalten des Gewärtigen, in welchem das Zeug als dieses bestimmte *gegenwärtigt* wird»[29].

Auf diese Weise befindet sich das Dasein in Erwartung des kommenden «Wozu» (Zukunft) und hält das «Wodurch» zurück, das nur von der Ganzheit der Bewandtnis (Vergangenes) ausgehend verstanden werden kann. In diesem zurückgehaltenen «Gegenwärtigen» begegnet das Zeug und wird in die Gegenwart als etwas Bestimmtes involviert. Heidegger folgert weiter:

> «Das Bewendenlassen als Verstehen von Bewandtnis ist derjenige Entwurf, der dem Dasein allererst das Licht gibt, in dessen Helle derglechen wie Zeug begegnet»[30].

Das ursprüngliche Sich-Entwerfen in Richtung dessen, woher das «Um-zu» sich vollzieht, diese ursprüngliche Öffnung nennt Heidegger

26 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 327.
27 Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 413.
28 Ibid., S. 415.
29 Ibid., S. 415f.
30 Ibid., S. 416.

«ekstatische Zeitlichkeit» des Daseins. Die Struktur des «In-der-Welt-Sein» wird von Heidegger als eine gegenseitige Offenheit und Verbundenheit des Daseins und der Gegenständlichkeit ausgelegt. Deswegen ist die Gegenständlichkeit, auf die das Dasein sich projiziert, nicht nur entdeckt, in dieser Erschlossenheit des dem besorgenden Dasein begegnenden Seienden besteht sein vorausgehendes vorprädikatives Verständnis. Mit anderen Worten, das Seiende kann nur dann entdeckt werden, wenn das Dasein des Seienden bereits entdeckt wurde, wenn das Dasein es versteht (darin besteht Heideggers Gleichsetzung des Seins mit dem Seinsverständnis). Das Projekt, der Entwurf und die Erschlossenheit sind auf der Grundlage von einander möglich: Das Seiende ist stets für das entwerfende, projizierende Dasein offen, aber andererseits ist der Entwurf nur dank der Offenheit des Seienden möglich.

> «Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein ‚als was' ausdrücklich abgehoben werden kann. Das "Als" macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus»[31].

Aus dem bereits Verstandenen, aus der Bewandtnis, in der das Dasein sich selbst immer schon antrifft, befreit sich eine separate («Als») Vorbestimmung des Zeugs, «Wodurch» das Entworfene vollzogen werden kann. Das Verständnis der Bewandtnis hat eine zeitliche Verfassung, die auf eine gewisse noch ursprünglichere Zeitlichkeit hinweist, die der Struktur der Sorge unter-liegt und enthüllt sich im Grunde genommen als ihr ontologischer Sinn.

Was bedeutet Sinn? Erstens ist Sinn ein Existenzial des Daseins, «nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, "hinter" ihm liegt oder als "Zwischenreich" irgendwo schwebt»[32]. Da der Sinn nur das Dasein «hat», kann er verständig und verständnislos sein. «Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben»[33]. Zweitens, *«Sinn ist das, durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird»[34].* D. h. Sinn ist ursprünglich mit dem Entwerfen, Projizieren verbunden. Das Verstehen hat eine existenziale Struktur des Entwurfs. Im Entwurf des Verstehens ist das Seiende in seinen Möglichkeiten geöffnet.

> «Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält».[35]

---

31 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 149.
32 Ibid., S. 151.
33 Ibid.
34 Ibid.
35 Ibid.

Um mit dem Zeugzusammenhang umgehen zu können, muss das Dasein etwas der Bewandtnis Ähnliches verstehen, um die Sinne des Seienden (Zuhandenes und Vorhandenes) zu unterscheiden, muss die Welt für das Dasein entdeckt sein. Die ursprüngliche Erschlossenheit ist die Dreieinigkeit der Ekstasen der Zeit: Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart. Wir erinnern uns, dass Sinn «das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann»[36], bedeutet. Sinn als das strukturelle Moment der Existenz ist eine Seite dessen, wie es im Sein des Daseins um ihn selbst steht, wie das Dasein sein Verstehen in Richtung seiner Möglichkeiten entwirft. Desweiteren ist Sinn das verstehende Entwerfen in Richtung dessen, woher jedes Mal das Um-zu geschieht, Freisetzung der Struktur des «Wofür». Was bedeutet in diesem Fall der Sinn der Sorge?

> «Den Sinn der Sorge herausstellen, heißt dann: den der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins zugrundeliegenden und sie leitenden Entwurf so verfolgen, daß in seinem Entworfenen dessen Woraufhin sichtbar wird. Das Entworfene ist das Sein des Daseins und zwar erschlossen in dem, was es als eigentliches Ganzseinkönnen konstituiert».[37]

Die Sorge ist die Grundlage oder Bedingung des Entwerfens jeden Sinns als solchen.

Der Sinn der Sorge ist also in der Zeitlichkeit, das Wesenhafte der Zeitlichkeit – in der Einheit der Ekstasen: *«Zeitlichkeit ist das ursprüngliche "Außer-sich" an und für sich selbst»*[38]. Die Zeit einigt die in sich einheitliche Struktur des Daseins, sie ist das Zeitigen der Zeitigung, als welche sie die Konstitution der Struktur der Sorge ermöglicht. Wie man sieht, sind Sorge und Dasein durch die Zeit möglich, auf irgendeine Weise ist Zeit «ursprünglicher» als Dasein. Betrachten wir jedoch die ekstatische Struktur der Zeitlichkeit. Die Phänomene der Zukunft (Sich-vorweg-sein), der Gewesenheit (Schon-sein-in) und des Gegenwärtigen (Sein-bei) heißen Ekstasen der Zeitlichkeit. Die buchstäbliche Übersetzung des Wortes «Ekstase» lautet «über-schreiten», «Verzückung». Mit dem Terminus des Ekstatischen weist Heidegger auf die Grundverfassung der Zeitlichkeit hin. Die Ekstase ist die Entrückung-zu, der Vektor des Entwurfs.

> «Das Wesenhafte der Zukunft liegt in dem *Auf-sich-zukommen*, das Wesenhafte der Gewesenheit im *Zurück-zu* und das Wesenhafte der Gegenwart im *Sichaufhalten bei*, d.h. im Sein-bei. Diese Charaktere des *Auf-zu*, des *Zurück-zu* und des *Bei* offenbaren die Grundverfassung der Zeitlichkeit. Sofern die Zeitlichkeit durch dieses Auf-zu, das Zurück-zu und das Bei bestimmt ist, ist sie *außer sich*. Die Zeit ist in sich selbst als Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt. Als zukünftiges *ist* das Dasein *zu* seinem gewesenen Seinkönnen, als gewesenes *zu* seiner Gewesenheit, als gegenwärtigendes zu anderem Seienden *entrückt*. Die Zeitlichkeit als Ein-

[36] Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 324.
[37] Ibid., S. 324.
[38] Ibid., S. 329.

heit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt nicht das Dasein zuweilen und gelegentlich, sondern sie selbst als *Zeitlichkeit* ist *das ursprüngliche Außer-sich*, das ἐκστατικόν»[39].

Drei Ekstasen der Zeitlichkeit, drei Verschiebungen des «Woraufhin» gehören einander gleichermaßen gegenseitig. Als Grundlage jeden Sinns, jeden «Auf-zu» des Entwurfs weist jede Ekstase auf die eigene Richtung hin, die Ekstase ist also nicht nur ein Verrücken oder eine Verschiebung; zum Wesen jeder Entrückung-zu gehört das «Wohin» der Entrückung. Dieses «Wohin» der Ekstase nennt Heidegger das horizontale Schema.

> «Das, wohinein jede Ekstase in einer bestimmten Weise in sich selbst offen ist, bezeichnen wir als *Horizont der Ekstase*».[40]

Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen unterschiedlich. Das horizontale Schema des Zukünftigen ist das Schema des «Umwillen», in dem das Dasein zukünftig, auf sich zukommt. Die horizontale Struktur der Gewesenheit ist das Schema des «Wovor» der Geworfenheit oder «Woran» der Überlassenheit – in ihr ist das Dasein in Befindlichkeit zu sich selbst als geworfenes erschlossen. Und schließlich, das horizontale Schema der Gegenwart ist das «Um-zu», in dem das Dasein als Sein bei gegenwärtigend existiert. Als ekstatische Einheit der Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart hat die Zeitlichkeit einen durch die Ekstasen bestimmten Horizont.

> «Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das, *woraufhin* das faktisch existierende Seiende wesenhaft *erschlossen* ist»[41].

Dieses «Woraufhin» weist auf die Struktur des Sinns hin, der seinerseits ursprünglich mit dem Entwerfen verbunden ist. Die existenziale Struktur des Entwurfs hat Verstehen. Im Entwurf des Verstehens ist dem Seienden namens Dasein die Welt erschlossen. Die primäre Erschlossenheit ist in der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit verwurzelt.

> «Sofern Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, *ist* das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft "in einer Welt". Die Welt … "ist" mit dem Außer-sich der Ekstasen "da"».[42]

Der gegebene Sachverhalt wird durch die Formel «In-der-Welt-Sein» zum Ausdruck gebracht. Da die Grundverfassung des Daseins in der Zeitlichkeit besteht und das Dasein das «In-der-Welt-Sein» ist und ein solches Phänomen darstellt, «in dem sich ursprünglich bekundet, inwiefern das Dasein seinem Wesen nach "über sich hinaus" ist»,[43] führt das eingangs Erwähnte zu der Frage nach der Wechselbeziehung des

---

39 Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 377.
40 Ibid., S. 378.
41 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 365.
42 Ibid., S. 365.
43 Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 413.

Seinsverständnisses, der Transzendenz und Zeitlichkeit. Die Antwort ist uns bereits gewissermaßen bekannt. Transzendent ist nur das Seiende, dessen Sein den Charakter des Über-hinaus, des Sinn-Entwerfens, des sich-selbst-Entwerfens hat. Transzendent ist nur Dasein. Die Transzendenz als Hinüberschreiten jenseits der Grenzen macht es möglich, dass das Dasein in Beziehung mit dem Seienden als Seiendes tritt, sei es Vorhandenes, Anderes oder das Dasein selbst. Die Transzendenz liegt dem vorgängigen Verstehen des Seins zugrunde. Das Dasein versteht sich selbst aus dem eigentlichen Seinkönnen, in dessen Gewärtigem es sich befindet. Im Gewärtigen seiner eigentlichen Möglichkeiten rückt das Dasein an sich selbst heran, tritt für sich selbst ein, es ist stets gewissermaßen sich selbst vorweg. Darin, meint Heidegger, bestehe das ursprüngliche Verständnis der Zukunft. Aber das Dasein als solches ist nicht nur Zu-sich-sein, sondern auch das gemeinsame Mitsein mit Anderen, das Sein bei Zuhandenem und Vorhandenem. In diesen strukturellen Momenten des «Zu-sich», «Mit-Anderen», «Bei-Vorhandenem» besteht der durchgängige Charakter des Überschritts der Transzendenz. Heidegger schlussfolgert:

> «Die Ekstasen der Zeitlichkeit (Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart) nicht einfach Entrückungen zu.., nicht Entrückungen gleichsam in das Nichts, sondern sie haben als Entrückungen zu … aufgrund ihres jeweiligen ekstatischen Charakters einen aus dem Modus der Entrückung, d. h. aus dem Modus der Zukunft, der Gewesenheit und der Gegenwart vorgezeichneten und *zur Ekstase selbst gehörigen Horizont*. Jede Ekstase als Entrückung zu … hat in sich zugleich und ihr zugehörig eine Vorzeichnung der formalen Struktur des *Wozu der Entrückung*. Wir bezeichnen dieses *Wohin der Ekstase* als den Horizont oder genauer *das horizontale Schema der Ekstase.* Jede Ekstase hat in sich ein ganz bestimmtes Schema, das sich mit der Art, wie sich die Zeitlichkeit zeitigt, d. h. wie sich die Ekstasen modifizieren, selbst modifiziert. So wie die Ekstasen in sich die Einheit von Zeitlichkeit ausmachen, so entspricht der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit je eine solche ihrer horizontalen Schemata. Die *Transzendenz* des *In-der-Welt-seins gründet* in ihrer spezifischen Ganzheit *in der ursprünglichen ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit.* Wenn Transzendenz des Seinsverständnis ermöglicht, Transzendenz aber in der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit gründet, dann ist diese die Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses»[44].

Die Zeitlichkeit ist somit in ihrer ekstatisch-horizontalen Einheit die fundamentale Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz, die das Dasein selbst konstituiert. Die Zeitlichkeit ist die Hauptbedingung der Möglichkeit jeden Verstehens, das in der Transzendenz gründet. Da die seiende Struktur des Verstehens im Entwerfen besteht, ist «die Zeitlichkeit … in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin, so daß, wo immer und wann immer Verstehen … ist, dieses Verstehen nur möglich ist im Selbstentwurf der Zeitlichkeit»[45]. Die ekstatische Zeit-

[44] Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 428f.
[45] Ibid., S. 436.

lichkeit ist der ursprüngliche Selbstentwurf als solcher. Der Entwurf als der ekstatische Entwurf macht das Entwerfen auf… möglich und ist mit dem der Ekstase zugehörigen Horizont die Bedingung jeden «Woraufhin», «Wozu-hinaus». Hier «…kann gar nicht mehr gefragt werden, woraufhin die Schemata ihrerseits entworfen seien… Die … Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. … An diesem Horizont hat jede Ekstase der Zeit, d.h. die Zeitlichkeit selbst ihr Ende. Aber dieses Ende ist nichts anderes als der Anfang für die Möglichkeit alles Entwerfens»[46].

An dieser Stelle wäre es angebracht, auch die Wechselbeziehung zwischen dem Begriff des transzendentalen Subjekts und des apriorisch-ontologischem Begriffs der Sorge zu demonstrieren. Dies aber ist die Angelegenheit einer gesonderten Untersuchung.

[46] Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., S. 437.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ЖИЗНЕННЫЙ МИР

Анна Шиян[1]

Размышления над книгой А.Э. Савина *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля* (Ханты-Мансийск, 2008)

Abstract

The paper analyses two strategies to interpretation of Husserl's transcendental phenomenology on the study *Transcendentalism and Historicity in Husserl's Phenomenology*" by A.E. Savin. According to the first one transcendental phenomenology is carried exclusively out in a phenomenological attitude, in the framework of pure transcendental consciousness and new senses, as well as being of the world and its objectnesses are produced inside it. According to the other strategy transcendental phenomenology attempts to bring into correlation the results produced in natural and phenomenological attitudes. With this strategy in natural attitude it formulates preconditions, principles and methods of investigation according to objectness, but in phenomenological one – applies them for analyzing of objectnesses as they carried our in the experience of consciousness. The author proceeding from these two strategies considers the conception of life-world and life-world correlation with transcendental consciousness.

Keywords: transcendental phenomenology, life-world, epoche, reduction, perception, constitutionalizing, regional ontologies.

Монография Алексея Эдуардовича Савина *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля* вышла несколько лет назад в г. Ханты-Мансийске. Несмотря на некоторую отдалённость места издания почти от всех европейских центров изучения феноменологии (Москвы, Санкт-Петербурга, Минска, Вильнюса, Кёльна, Фрайбурга, Вупперталя) и малый тираж, выход этой работы, безусловно, является одним из самых ярких и значительных событий для российской феноменологической школы. Событие, которое требует серьёзного осмысления и обсуждения. Начало этой работе положено обстоятельной и глубокой рецензией

[1] Анна Шиян – кандидат философских наук, доцент Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва, Российская Федерация).

В. Лехциера, опубликованной в *Топосе*.[2] В этой рецензии весьма подробно излагается содержание работы и основные идеи Савина, особое внимание уделяется историко-философским ориентирам автора, на которые тот опирается при экспликации проблемы трансцендентализма и историчности в феноменологии Гуссерля. Поэтому в данном тексте мы не будем подробно излагать содержание книги Савина, но попытаемся ответить на некоторые вопросы, поставленные в рецензии Лехциера.

Основной импульс нашего текста задаётся возражениями на одну из последних фраз Лехциера, высказанных им в отношении монографии Савина:

> «Автор опубликовал прекрасное исследование, имеющее собственное лицо, насколько это вообще возможно в рамках строгого историко-философского исследования»[3].

В этой фразе в деликатной форме выражается сомнение в возможности собственной позиции в отношении строгого историко-философского исследования, которое, вероятно, по мысли рецензента, может быть только добросовестным пересказом чужих идей (хоть далее им отмечаются особые заслуги Савина, который «не только излагает, реконструирует мысль Гуссерля, исследует её как отчуждённый объект, но и сам, что следует из текста, является её "заложником", носителем, проводником в современную философию»[4]). Именно с этой позицией в отношении историко-философского исследования вообще и исследования Савина в частности мы и не согласны категорически. Савин не просто излагает проблемы трансцендентализма и историчности в феноменологии Гуссерля, но делает это с определённой точки зрения, предлагая тем самым собственный взгляд на наследие великого философа. Безусловно, позиция Савина основывается на изучении работ самого Гуссерля, его непосредственных учеников, а также многочисленной комментаторской литературы. Однако такого последовательного и систематического изложения проблематики трансцендентализма и историчности мы, к сожалению, не обнаруживаем в опубликованных и неопубликованных при жизни книгах, статьях, лекциях, рукописях самого Гуссерля. Более того, опираясь на те же самые первоисточники и почти на ту же самую вторичную литературу (Е. Штрёкер, О. Финк и др.), можно совсем по-иному понять и представить трансцендентальную феноменологию Гуссерля. Именно этим и обусловлены задачи данного текста – на примере проблем трансцендентализма и историчности эксплицировать особенности подхода Савина к гуссерлевской феноменологии и продемонстрировать другой вариант понимания этой философии.

---

2 Лехциер В. Рецензия на книгу Алексея Савина *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля* // *Топос*. 2009. № 2–3(22).

3 Лехциер, указ. статья, с. 218.

4 Там же.

А. Савин исходит из того, что трансцендентальная феноменология представляет всю философию Гуссерля и является её вершиной. При этом всё предшествующее творчество философа молчаливо полагается низшими ступенями в процессе движения к трансцендентальной философии и почти полностью игнорируется, то есть в книге мы практически не встретим отсылок к текстам Гуссерля, написанным до первого тома *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Но и в отношении трансцендентальной феноменологии Савин предлагает, прямо об этом не говоря, свой собственный вариант её понимания, исходя из которого им и рассматривается проблема историчности. Автор монографии отталкивается от общепринятых и всем известных положений трансцендентальной феноменологии. А именно: в ходе эпох*е* мы заключаем в скобки существование мира естественной установки со всеми его предметностями и рассматриваем мир лишь как феномен нашего сознания. Тем самым мы открываем сферу трансцендентально-чистого сознания, или трансцендентальной субъективности, то есть попадаем в область действия трансцендентальной феноменологии.

Однако Савин расставляет в этих утверждениях особые, подчас едва уловимые акценты, но играющие существенную роль в его понимании феноменологии Гуссерля. Речь идёт, в первую очередь, об определённой интерпретации трансцендентального эпох*е* и трансцендентальной редукции.[5] Прежде всего, необходимо отметить, что всё дальнейшее творчество Гуссерля автор монографии рассматривает как протекающее после осуществления эпох*е*, то есть, как можно ещё сказать, в феноменологической установке. Кроме того, Савин подчёркивает, что после заключения в скобки существования мира естественной установки бытие мира полагается трансцендентальным сознанием. Это, впрочем, утверждает и сам Гуссерль. Однако смысл выражения «полагать бытие» можно понимать по-разному. Для автора монографии это означает, что мы навсегда покинули естественную установку, то есть феноменолог на неё больше не ориентируется, и все результаты феноменологического исследования, в том числе и статус существования исследуемой предметности, являются лишь коррелятами трансцендентального сознания и полагаются его активными и пассивными синтезами. Так, одним из характерных признаков гуссерлевского трансцендентализма, по Савину, является проблема «“выведения” бытия мира из бытия субъекта»[6].

---

[5] Вслед за Гуссерлем, Штрёкер и, как нам представляется, Савиным, мы будем употреблять термины «редукция» и «эпох*е*» как синонимы, нивелируя для нашего контекста различие между ними, которое заключается хотя бы в том, что эпох*е* можно считать первым шагом к трансцендентальной редукции.

[6] Савин А.Э. *Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля.* Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008. С. 15. (Далее в тексте в круглых скобках указываются страницы, относящиеся к этому изданию.)

Это полностью относится к проблеме истории. Мировая история определяется историчностью трансцендентального сознания, которую, правда, ещё надо эксплицировать, что и делает автор монографии. Метод конститутивного анализа в данном контексте, несмотря на его «интуитивистский» характер, особо подчёркиваемый автором, приобретает конструктивистские черты. Он заключается, прежде всего, в том, что историчность и бытие истории усматриваются и полагаются трансцендентальным сознанием. Тогда именно та история, которая полностью определяется трансцендентальной субъективностью, и является реальной историей. Эта история имеет определённую периодизацию и является, по нашему мнению, одним из вариантов идеалистического понимания истории.

Именно такой вывод можно сделать из текста рассматриваемой монографии, за исключением последней главы «Историчность жизненного мира и трансцендентальная феноменология». Именно в ней появляется тезис, который, как кажется, противоречит логике всей работы, а именно, что жизненный мир определяет трансцендентальную субъективность. Мы ещё вернёмся к обсуждению этого противоречия. Сейчас же представим другой вариант понимания феноменологии Гуссерля и проблемы историчности в трансцендентальной феноменологии.

Этот другой вариант понимания феноменологии Гуссерля основывается на убеждении в единстве пути философского творчества Гуссерля. Исходя из этого, мы присоединяемся к утверждению Штрёкер, что Гуссерль всю свою жизнь конкретизировал и уточнял полученные ранние результаты и собственные методы.[7] Это не позволяет нам устранить как малозначимые достижения Гуссерля раннего периода, а, наоборот, заставляет внимательно всматриваться в ранние исследования Гуссерля и пытаться вписать их в общей контекст его творчества.

Исходя из этой задачи, мы обращаемся к гуссерлевскому пониманию трансцендентальной феноменологии, представленному в рукописях 1930–1935 годов.[8] Согласно ему, естественная и феноменологическая установки являются модусами трансцендентальной философии, которая должна удерживать своё внимание между ними: между модусом «просто сущего» и модусом «лишь феномена». Жизнь одновременно в двух модусах – «двойная бухгалтерия», по выражению Гуссерля, – является особенностью трансцендентальной феноменологии и её главной проблемой.[9] К

[7] На это Штрёкер обращает особое внимание; см., напр.: Ströker E. *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt am Main, 1987. S. 28.

[8] Husserl E. Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935) // *Husserliana*. Vol. XXXIV. Hrsg. von S. Luft. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

[9] Впервые внимание русскоязычного феноменологического сообщества привлёк к такому, кажущемуся необычным, пониманию трансцендентальной феноменологии Георгий Чернавин в декабре 2011 года на конференции «Философия. Культура. История», организованной

примеру, Финк в *VI Картезианской медитации* сформулировал эту проблему как проблему соотнесения обыденного и трансцендентального языков.

С нашей точки зрения, вышеизложенная позиция правомерна по отношению не только к трансцендентальной феноменологии Гуссерля, но и ко всему его философскому творчеству, в том числе и к «ранней» феноменологии. Так, уже в *Логических исследованиях* Гуссерль фактически работал в феноменологической установке (хоть и не вводя ещё этот термин), когда обращался к предмету со стороны его данности сознанию. А при введении различия предмета, значения и акта сознания Гуссерль удерживает данности сразу двух установок: предмет и сознание мы различаем в естественной установке, а значение и акт сознания, в котором он дан, фиксируем в феноменологической установке данности.

Основываясь на представленной выше точке зрения, становится ясно, что трансцендентальная феноменология (как и феноменология вообще) начинается не с эпох*е* и не с трансцендентальной редукции. Она начинается с фиксации предмета исследования, постановки задач и описания поля исследования, которые происходят в естественной установке, в ходе естественной рефлексии. Только после этого осуществляется переход в феноменологическую установку, в которой исследуются предметности естественной установки путём рассмотрения способов их данности сознанию. Но при этом сама естественная установка не упускается из виду, а также находится под нашим пристальным наблюдением. Этим одновременным удержанием двух установок характеризуется всё творчество Гуссерля: начиная с *Логических исследований* и исследований восприятия вещи в «статической» феноменологии и заканчивая рукописями тридцатых годов и разработкой генетического анализа и проблематики интерсубъективности и историчности. Сложность заключается в том, что сам Гуссерль часто не замечал и не фиксировал переходы из одной установки в другую. Это приходилось делать его последователям.[10]

Однако теоретически жёсткая демаркация между этими установками, как известно, была Гуссерлем проведена. Это – момент осуществления эпох*е* и трансцендентальной редукции, которые, правда, с вышеизложенной позиции получают несколько иное толкование, чем у Савина. В этом случае «заключение в скобки бытия мира», «воздержание от суждений о существовании мира» являются лишь техническими приёмами, которые позволяют тематизировать исследуемую предметность как феномен сознания, то есть

философским факультетом РГГУ; см.: Чернавин Г. Феноменологическое учение об установке и взвешенное состояние // *Философия. Культура. История*. М.: РГГУ, 2011. С. 191–198.

10 Ströker, op. cit., S. 70, 198; *Husserliana*: Edmund Husserl Dokumente 2/1; Fink E. *Cartesianische Meditation.* Teil I: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Herausgegeben von G. van Kerckhoven, H. Ebeling, J. Holl. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 117–146.

с точки зрения его данности сознанию. И неслучайно Гуссерль в своих поздних работах отходит от толкования эпох*е* как воздержания от суждения о существовании мира. Это вполне согласуется с тем, что, по замечанию Штрёкер[11], Гуссерля интересует не бытие мира, а его смысл, который должен быть уточнён и прояснён в феноменологической установке, доступ к которой открывается посредством перехода в рефлексивную позицию относительно способа данности предметов естественной установки, то есть посредством эпох*е* и трансцендентальной редукции.

Но, конечно, тезис о полагании бытия трансцендентальной субъективностью не придуман Савиным. Однако его можно понимать в разных смыслах. *Во-первых*, в высказывании о полагании бытия речь может идти о фиксации модуса существования (реальное существование, фантазия, воспоминание и т. д.) предмета, который мы, подчас неосознанно, подразумеваем в естественной установке. *Во-вторых*, в соответствии с задачами теории познания речь может идти об удостоверении в реальном бытии предметности. Так, например, в естественной установке мы считаем, что предмет, который находится перед нами, реально существует. Но анализ, проведённый в феноменологической установке, может продемонстрировать, что этот предмет – мираж. То есть выражение «полагание бытия» относится к смыслам трансцендентального сознания, а не к предметам естественной установки.

Для экспозиции проблемы историчности у Гуссерля Савин вполне закономерно обращается к рассмотрению генетической феноменологии и к проблеме интерсубъективности. Рассмотрим ход его мысли, в котором выстраиваются особенности генетической феноменологии. Для этого обратимся, прежде всего, к тем страницам монографии, где обсуждаются гуссерлевские региональные онтологии. Савин полагает, что изначальное гуссерлевское разбиение мира на регионы (материальных вещей, одушевлённых сущностей, духовного сообщества и др.), закономерности каждого из которых определяются сущностными категориями данного региона, уже является результатом научной идеализации. При этом автор ссылается на фрагмент *Опыта и суждения* Гуссерля, в котором мир нашего опыта обозначается как мир идеализаций нашего познания.[12] Однако во время написания *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*, когда были введены материальные онтологии, «различие рациональности “предданностей нашего непосредственного опыта” и рациональности “научных ме-

---

[11] Ströker, op. cit., S. 77, 88, 215–216, 226.

[12] «…Тем самым мир нашего опыта заранее истолкован с помощью идеализации, причём даже не видится более, что эта идеализация, которая ведёт к точному пространству геометрии, к точному времени физики, к точному закону причинности и ведёт к тому, чтобы рассматривать мир нашего опыта как определённый в себе, именно есть уже результат работы (*Leistung*) методов познания, которые основываются на предданностях нашего непосредственного опыта» (Husserl E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Meiner, 1999. S. 40–41); цит. по: Савин, указ. соч., с. 56.

тодов” было Гуссерлю … ещё незнакомо», – утверждает Савин. И только после трансцендентального поворота, после осуществления феноменологической редукции, мы можем понять, как сформировались региональные предметности, так как именно в статическом анализе раскрывается корреляция между бытием предмета определённой онтологии и конститутивными системами, посредством которых он полагается (с. 77). Генетическая феноменология идёт дальше, в ней исследуются сами конститутивные системы, которые в статическом анализе полагаются неизменными. Для фиксации общей позиции автора монографии по вышеизложенному вопросу показателен тезис:

> «Из перспективы трансцендентальной редукции предметы, принадлежащие различным региональным онтологиям, трактуются как результаты телеологически ориентированных на их полагание как “в себе сущих и определимых” синтетических процессов сознания» (с. 59–60).

Мы считаем, однако, что региональные онтологии и повседневный мир нашего опыта с его идеализациями для Гуссерля разные, непересекающие вещи. В *Опыте и суждении*, говоря о наличии в нашем повседневном опыте идеализаций познавательной деятельности, Гуссерль имеет в виду идеализации современной ему науки, которая зародилась в Новое время. Они, действительно, органично вплелись в нашу повседневную жизнь, и мы их подчас не замечаем. Эту мысль можно подтвердить также цитатой из *Опыта и суждения*, которую приводит сам же автор монографии несколько ниже: смысл преданности мира состоит в том, «что к миру, как он преддан нам, взрослым людям нашего времени, сопринадлежит всё то, что совершило естествознание Нового времени в определении сущего»[13].

Регионы же сущего, на которые делит мир Гуссерль во времена написания *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*, не имеют отношения ни к современной ему науке, ни к описанию мира нашего повседневного опыта. Гуссерль реализует свой собственный проект построения философии как строгой науки. Находясь в естественной установке, при осуществлении естественной познавательной рефлексии Гуссерль делит мир на регионы и пытается определить специфику каждого из них. Переходя в феноменологическую установку, он исследует, как даются нашему сознанию предметности соответствующего региона. То есть сами регионы, особенности их предметностей устанавливаются Гуссерлем в особого рода сущностной интуиции. Это деление и сущностные характеристики регионов Гуссерль полагает безоговорочно, «как оно есть на самом деле». Конечно, это безоговорочное полагание, нечто, как «оно есть на самом деле», несколько не соот-

[13] Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 39. Цит. по: Савин, указ. соч., с. 84.

ветствует духу феноменологии. Феноменологически говоря, даже данное в феноменологической интуиции не может быть определённым раз и навсегда, а должно постоянно подтверждаться и проверяться снова и снова, в различных способах данности и исходя из различных позиций. Неслучайно в ходе развития феноменологии Гуссерль пытался представить мгновенный акт сущностной интуиции, как он обозначен во 2-м *Логическом исследовании*, как процесс сущностной вариации, который никогда не может быть завершён.

Спасая ситуацию, мы можем считать региональные онтологии Гуссерля одной из его предпосылок, которую он сам в качестве таковой не тематизировал. В этом мы примыкаем к стратегии тех исследователей (Финк, Штрёкер, В.И. Молчанов), которые считают, что, изучая работы философа, необходимо фиксировать не только то, что он говорит, но и то, что он реально делает в ходе своих философских исследований.

Ранние исследования Гуссерля касались, в основном, одного региона сущего – региона материальных вещей. В то время мир понимался Гуссерлем как совокупность предметов. В феноменологической установке (на языке раннего Гуссерля – в установке исследования данностей сознания) исследуется, как предметы со всем многообразием их свойств даются нам в сознании и какие уточнения и различения, не проводимые при обычном наблюдении в естественной установке, помогают зафиксировать описание предметов со стороны способа их данности сознанию. Так, например, в естественной установке Гуссерль замечает, что мы видим только часть предмета, но при этом убеждены, что перед нами целый предмет. Переходя к рассмотрению данности этого предмета в сознании, Гуссерль описывает данность как явление переднего плана предмета, который отсылает к целостному предмету по схеме-принципу «интенция значения – интенция осуществления значения». Именно так, полагаем мы, чаще всего работает Гуссерль: нечто утверждается на основании наблюдения, обобщения, интуиции в естественной установке, затем исследуется опыт сознания, в котором оно нам даётся (конституируется, на одном из «языков» Гуссерля). Именно так Гуссерль, по мнению Штрёкер[14], работает с понятием горизонта. Она замечает, что сначала понятие горизонта как внутреннего горизонта вводится Гуссерлем для описания естественной установки, в которой мы имеем дело с таким опытом восприятия вещей, который указывает на другой опыт их восприятия. В нашем сознании такому пониманию внутреннего горизонта естественной установки соответствует одновременное удержание переднего и заднего планов, осуществляемое с помощью другого, отличного от интенциональности, модуса сознания. Речь идёт об изначальной временной структуре сознания с её различением моментов сейчас, ретенции и протенции. Автор монографии, однако,

14 Ströker, op. cit., S. 98–99.

наоборот, считает, что понятие горизонта у Гуссерля появляется как результат гуссерлевского анализа сознания-времени (с. 85).

Здесь нам хотелось бы подчеркнуть, что сознание не творит предметы, а лишь тематизирует моменты, которые имеют место в естественной установке, однако остаются в ней незамеченными. Генетический анализ идёт ещё дальше: он показывает, почему в нашем опыте появляются те или иные предметы, как и в какой степени это обусловлено нашим прежним опытом. Здесь хотелось бы ответить на вопрос Лехциера, насколько генетическая феноменология, устанавливающая экспликацию «спящих» смыслов, остаётся феноменологией, которая всегда направлена на анализ того, что «оригинально дано». Достижение «оригинально данного» – это бесконечная задача феноменологии, которая подразумевает экспликацию полноты всех определённостей исследуемого предмета, осуществляемую в ходе исследования в феноменологической установке. Конечно, сопоставление, сделанное Лехциером, генетической феноменологии с другими стратегиями «пробуждения спящих смыслов», появившимися в XX веке, является вполне оправданным. Надо только иметь в виду особенности исходных предпосылок и методов феноменологии и других философских подходов. А именно то, что на некотором определённом этапе развития феноменологии (например, раннем этапе развития генетической феноменологии) мир понимается как мир предметов, имеющих не только «внутренний», но «внешний горизонт», то есть отсылающих от одной вещи к другой. Этот тип связи между вещами («внешний горизонт») даётся нашему сознанию посредством ассоциативных связей, которые и изучаются в генетической феноменологии. А мир для Фрейда, к примеру, можно представить как арену действия «скрытых инстинктов», и исследованием их изначальной данности, их восприятия и т. п. занимается психоанализ.

Возвращаясь к трансцендентальной феноменологии, хотелось бы отметить несколько противоречивых высказываний, которые автор разбираемой монографии делает о генетической феноменологии. Так, Савин утверждает, что данность предмета возможна благодаря конституированию предмета (с. 61). Это выражение не совсем конкретно, поскольку конституирование – это и есть процесс данности предмета, рассмотренный более детально и подробно, чем в естественной установке. Интересно также заметить, что, следуя логике Гуссерля, автор монографии делает следующие высказывания: «в пределах статического анализа … предмет понимается как уже наличествующий и уже определённый из перспективы “высшего рода”, категории региона, которому принадлежит этот предмет как подчинённый его рациональности» (с. 59), «…результатом статического анализа является раскрытие корреляции между бытием предметов, принадлежащих определённым регионам, и конститутивными системами, которыми оно полагается» (с. 77) и т. п. Эти выражения вступают в некоторое противоречие с утверждением о том, что в трансцендентальной феноме-

нологии всё определяется (творится) трансцендентальным сознанием, но зато с некоторыми уточнениями вполне соответствуют пониманию феноменологии как удержанию двух установок. Это не упрёк в непоследовательности автору монографии, а, скорее, констатация непрояснённости и неоднозначности некоторых понятий самого Гуссерля, на которые указывал ещё Финк[15]. Особенно это касается термина «конституирование», которое может пониматься и как процесс осознания данности, и как конструирование, составление.

Главным результатом генетического анализа в контексте темы историчности является открытие «внутренней истории» трансцендентального *Я*, которое Гуссерль в его телесности и совокупности всех хабитуальностей называет «монадой». Автор, следуя за Гуссерлем в использовании языка монадологии, ставит и решает проблему перехода от внутренней истории к внешней истории монады. В этой связи Савин обращается к проблеме интерсубъективности у Гуссерля, которая включает в себя вопрос о восприятии Другого и взаимодействии монад. Автор монографии отказывается от решения проблемы интерсубъективности на основе представления данности Другого как процесса вчувствования и вслед за Е. Борисовым считает, что у Гуссерля можно найти иной подход к проблеме *Чужого Я*. А именно: *Ego* и *Alter Ego* полагаются как существующие изначально в процессе взаимодействия и взаимовлияния.

> «Поздний Гуссерль допускает возможность параллельного конституирования моего и другого *Я* в рамках сообщества монад, возможность того, что моё *Я*, равно как и другое *Я*, в принципе не может существовать вне горизонта интерсубъективности, причём этот горизонт не конституирован мною, но сам является конститутивным *a priori* по отношению ко всякому *Я*» (с. 114).

С нашей точки зрения эти два подхода не противоречат друг другу. Мы считаем, что утверждение о существовании *Я* и *Другого* делается Гуссерлем в нефеноменологической теоретической установке. Тот факт, что *Я* и *Другой* даны некоему *Пра-Я*, подчёркивает конструктивистский характер этой установки: *Пра-Я* – это чисто теоретический конструкт, не существующий ни в каком реальном опыте. В феноменологической установке рассматривается, как Другой и взаимоотношения *Я* и *Другого* даны в нашем опыте сознания. И этот способ данности будет совершенно иной, чем способ данности вещи сознанию. А точнее, им является вчувствование, или «аналогизирующий перенос». Тогда «примордиальная редукция» – это методический приём, который позволяет обнаружить, как в изначальном опыте сознания нам дано взаимодействие *Я* и *Другого*. Солипсическая трактовка примордиальной редукции несостоятельна, поскольку целью этой редукции как раз и является

---

[15] См.: Финк О. Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // *Ежегодник по феноменологической философии*. М.: РГГУ, 2008. С. 361–381.

демонстрация того, что даже в собственной сфере *Я* присутствует опыт *Другого*.

Что касается гуссерлевского рассмотрения иерархии монад, то, на наш взгляд, оно совершается в теоретической естественной установке и имеет конструктивистский характер, подобно многим научно построенным иерархиям. Можно заметить, что сам язык монадологии не способствует описанию опыта, а больше пригоден для создания метафизических конструктов, чем занимался иногда и сам Гуссерль. Как показывает автор монографии, один из подступов к истории основывается на переходе от внутренней истории монады к внешней истории монады и далее – к представлению сообщества монад как исторического.

Однако для Савина этот ход Гуссерля вполне соответствует тезису о том, что история в феноменологии Гуссерля определяется трансцендентальной субъективностью. «История реального, действительного мира существует только в силу историчности трансцендентального сознания» (с. 156), – пишет автор монографии. Такое понимание истории у Гуссерля Савин разъясняет и обосновывает на протяжении всех страниц книги, за исключением последней главы «Историчность жизненного мира и трансцендентальной феноменологии». Именно здесь автор монографии анализирует гуссерлевский концепт жизненного мира. Этот анализ предваряется фразой, которая вызывает у читателя недоумение, так как противоречит всему прочитанному раннее: историчность трансцендентального сознания «возможна только вследствие историчности объективно-релятивного жизненного мира» (там же).

Мы настаиваем, что последняя фраза противоречит всему предыдущему тексту книги, так как если жизненный мир определяет трансцендентальное сознание, то это означает, что он существует вне и независимо от трансцендентального сознания, в естественно-теоретической установке, что невозможно после осуществления эпох*е*. А по убеждению автора, все исследования и полагания в трансцендентальной феноменологии происходят исключительно в феноменологической установке, после эпох*е* и трансцендентальной редукции. Как же тогда быть с жизненным миром?

После внимательного прочтения этой последней главы у нас сформировался следующий вариант решения этой проблемы. На протяжении всей истории человечества жизненный мир, а точнее, его модификация в виде «домашнего мира», и его сущностные структуры (различия в разделении труда, различие своего и чужого) определяли сознание. Однако после создания трансцендентальной феноменологии и открытия трансцендентального эпох*е* как доступа к ней трансцендентальная субъективность, используя методы статического и генетического анализа, конституирует и осмысляет жизненный мир и его историческое развитие, то есть историю. Результатом осмысления истории является представление исторического процесса с точки зрения систем генеративности, то есть с точки зрения осмысления телеологии окружающей

реальности, которая полагается трансцендентальным сознанием. Результатом конституирования (и в этом случае «конституирование» однозначно означает осмысление) окружающей действительности может и должно стать её сознательное изменение, «подобно тому как у Маркса в *Немецкой идеологии* таким действительным, преобразующим деятельную природу, движением выступает коммунизм» (с. 184–185).

Такой взгляд на историю скорее ближе Гегелю и Марксу, чем феноменологии Гуссерля. И мы вполне согласны с Лехциером, что «разумеется, для всех … характеристик исторического процесса у Гуссерля совершенно другое обоснование, коренящееся в конститутивной проблематике. Однако для общего понимания исторического процесса, актуального для нашего времени, это вряд ли имеет значение»[16].

Наш подход к трансцендентальной феноменологии предлагает другой вариант решения проблемы соотнесения трансцендентальной субъективности и жизненного мира. Исходя из этого подхода, предлагается вообще отказаться от онтологической дилеммы, заставляющей выбирать, что является определяющим и решающим: сознание или жизненный мир.[17] В естественной установке мы признаём существование жизненного мира с его основными структурами, а в феноменологической установке рассматриваем, как они даются в нашем опыте сознания. И несмотря на отсутствие у Гуссерля целостного рассмотрения жизненного мира, у него представлено (и это отражено в монографии) описание конкретного повседневного опыта, в котором нам даются основные структуры жизненного мира, выделенные в естественной теоретической установке. Причём эти описания не являются исключительно рассмотрением процессов данности сознанию (конституирования), а относятся к целостному опыту повседневной жизни, включающему коммуникацию между людьми и обращение с используемыми вещами. И это неслучайно, так как уже заранее, в естественной теоретической установке, жизненный мир полагается как «домашний мир» с его повседневными коммуникативными связями и бытовыми отношениями.

Конечно, Савин прав, «жизненный мир» является трансцендентальным понятием, как и любое другое понятие, которое рассматривается с точки зрения его данности в опыте сознания. Но автор монографии упорно не хочет замечать, что существование жизненного мира (и даже мировой истории) полагается Гуссерлем вне феноменологической установки. То же самое относится и к основным различениям, определяющим жизненный мир: различения, связанные с разделением труда, и различение «своего и чу-

16 Лехциер, указ. статья, с. 219.

17 Те параграфы в *Идеях чистой феноменологии и феноменологической философии*, в которых говорится о привилегированном статусе сознания по отношению к миру, имеют теоретико-познавательный, а не онтологический смысл.

жого» – в них нет ничего специфически трансцендентально-феноменологического, то есть для их фиксации совсем не обязательно осуществление эпох*е*. Именно так и считает Савин, обосновывая это тем, что эти различения являются способами, которые формируют единство жизненного мира, то есть они определяются исключительно конститутивными системами. В переводе на другой язык это означает, что указанные различения характеризуют мир нашего повседневного опыта, то есть мы, живя в домашнем мире, именно с помощью данных различений видим и представляем этот мир. Но мы можем обнаружить и другие различения, характеризующие мир нашего опыта, которые делают отнюдь не только феноменологические философы и которые вполне можно также охарактеризовать как сущностные для нашего жизненного мира: различие труда и капитала, различие предшественников и современников, различие различных социальных страт и т. д.

В заключение хотелось бы отметить, что в этой статье мы не обсудили многие другие интересные проблемы, представленные в книге Савина. Одна из них – это историко-философская преемственность и новаторство трансцендентализма Гуссерля. Оставляя в стороне вопрос о трансцендентализме Декарта и Канта, который подробно рассматривается в монографии, мы возьмём на себя смелость утверждать, споря с автором, что общей, единой идеи трансцендентализма – даже в отношении Гуссерля – не существует. Так, по Савину, сущность трансцендентальной феноменологии состоит в «возможности приступить к пересмотру предшествующей жизни», в возможности «постановки под вопрос устоявшихся жизненных форм, которые ранее считались разумными» (с. 186). Мы же считаем, что основной смысл трансцендентальной феноменологии – и феноменологии вообще – разобраться, прояснить и лучше понять нашу окружающую жизнь. Как феноменологи, мы должны при этом осознавать, что всегда имеем дело уже с определённым пониманием действительности, предпосылки которого мы и должны вскрыть. И только это более ясное и точное осознание окружающего мира, исходящее из опыта, в котором тот дан, меняет нас самих и, соответственно, окружающую нас действительность и нашу жизнь.

Мы надеемся, что в ходе дальнейшего обсуждения монографии Савина могут возникнуть другие и конкретизироваться представленные в нашем тексте понимания трансцендентальной феноменологии Гуссерля и её роли в современном мире.

PHILOSOPHY INTERROGATES AN AFRICAN CULTURE: ECHOES FROM THE FRANKFURT SCHOOL

Isaac E. Ukpokolo, Elvis Imafidon[1]

Abstract

The present paper reiterates the role philosophy plays in the critique of culture. This role, the paper asserts, is strongly re-echoed in the legacy of the Institute for Social Research, Frankfurt, Germany – a legacy now popularly referred to as Critical Theory. The critical social theory of the Frankfurt School remains famous today for its critique of traditions, cultures and ideologies. Beyond this, the Frankfurt School critical theory aims at diagnosing social ills, providing practical (not just theoretical) remedies for such social ills, and, perhaps, most importantly, to advance the emancipation of the individual from undue and unjustified domination in given societies. Hinging on the charge of authoritarianism in African traditions by scholars such as Kwasi Wiredu, Kwame Anthony Appiah and Didier Kaphagawani, the paper asserts that these aims of Frankfurt School critical theory are precisely the role philosophy ought to play in its interrogation of culture. It therefore employs the axioms and canons of the Frankfurt School critical theory in the interrogation of moral aspect of the culture and tradition of the Esan people of Southern Nigeria.

Keywords: philosophy of culture, Frankfurt School critical theory, authoritarianism, Esan moral tradition, dynamic nature of culture, emancipation.

Introduction

Ideas rule the world, and philosophy, in H. S. Staniland's words, is «the criticism of the ideas we live by»[2]. From its manifest perspective, philosophy is a critical and analytical reflection on the subject matters of other disciplines and the beliefs, axioms, presuppositions, assumptions, ideals and already held ideas. This, perhaps, informs the focus of any «Philosophy of *X*» – where *X* denotes disciplines, belief systems, or thoughts – such as philosophy of science, philosophy of mathematics, philosophy of law, philosophy of language, philosophy of religion, philosophy

---

[1] Dr. Isaac E. Ukpokolo – department of philosophy, faculty of arts, University of Ibadan (Nigeria).
Elvis Imafidon – department of philosophy, Catholic Major Seminary of All Saints, Uhiele-Ekpoma (Nigeria).

[2] Staniland H.S. What is Philosophy // K.A. Owolabi (ed.) *Issues and Problems in Philosophy*. Ibadan: Grovacs Network, 2000. P. 3.

of development, and philosophy of culture. Our primary focus in this paper is on the philosophy of culture.

Culture is easily one of the most important concepts in any human activity. This is because it is concerned directly with every aspect of a people's way of life. One of the main interests of philosophy in culture is to bring before the 'Court of Reason' any dominative, authoritarian and tyrannical tendencies in a culture that could impede the dynamism and fluidity of cultures and override *unjustifiably* on the will of an individual within such a culture. True, a person is not only a product of culture, but culture, as well, is a product of human activities. To this extent, culture can only develop from the conscious and deliberate actions of the individual within it and an authoritarian culture that overrides on the will of individuals will end up becoming anachronistic. The present paper, therefore, asserts that the legacy of the Frankfurt School is important in this regard as critical theory remains one of the most conscious attempts to locate the sources of domination in the realm of cultures and ideologies that impede on the individual's will. Critical theory is, therefore, the critique of ideology to facilitate emancipation.

The paper then goes further to showcase such a critique of culture and its sources of domination in the charge of authoritarianism in African traditions with a particular reference to the nature of morality among the Esan people of Southern Nigeria. It attempts to interrogate the canons of morality in Esan tradition – canons generated from the precepts and assumptions of certain ideologies taken to be unquestionable in the tradition. Such ideologies, founded on a given metaphysics, are widely accepted, often without questioning, to be true within the tradition and they influence greatly the life of people. They aid in enforcing a moral standard acceptable to the community. This paper asserts that such ideologies are responsible for the anachronistic nature of certain moral values in Esan tradition. It is argued here that emancipation of the individual is essential in reviving such moral values.

The meaning and nature of culture

According to Donald P. Goodman,

> «Culture has played an enormous role in the development of peoples, nations, and societies throughout history. It has provided the primary impetus for war and for peace, for good deeds and bad… It provides a powerful bond for personal loyalties and loyalties between peoples; being of a given culture can make one welcome among strangers or a stranger in one's own home. It is a powerful influence upon all people in all times and all places»[3].

Culture is commonly defined as the totality of the way of people's life. According to Conrad Kottak, culture is the totality of learned, socially transmitted customs, knowledge, material objects, and behavior.

[3] Goodman III D.P. 2009. What is Culture? // *Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0* United States License. Retrieved June 20, 2011 from the World Wide Web: http://creativecommons.org/-license/by-sa/3.0/us/

It includes ideas, values, and artifacts of groups of people.[4] Patriotic attachment to the flag of the United States is an aspect of culture, as is a national passion for the tango in Argentina as well as the hospitality shown even to strangers in African communities. Sometimes people refer to a particular person as «very cultured» or to a city as having «lots of culture». That use of the term «culture» is different from our use in this paper. In sociological terms, *culture* does not refer solely to the fine arts and refined intellectual taste. It consists of *all* objects and ideas within a society, including ice cream cones, rock music, slang words, dances, festivals, taboos and a mode of dressing. This is in line with Taylor's classical definition of culture as «that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society»[5].

Culture is therefore a shared behavior and attitude towards living. Everything we know, think and value as persons becomes part of us in our participation in a culture. In fact, our potentials can only be realized within the structure of human culture. It is for this reason that culture is said to be more important than any formal education. This is not simply because of its effectiveness and its universal availability in imparting a given set of ideas effectively through the generations, but also because the so called formal education is an aspect of a culture. Clearly, culture is a vital influence upon individuals and societies and ought to be properly understood in order to comprehend their actions.

There are general characteristics that all cultures share in common. These are called cultural universals. All cultures are, for instance, made up of learned behaviors acquired through enculturation; all cultures also involve the use of language and symbols, sexual restrictions, sports, cooking and the like. Generally, these cultural universals evolve from the necessity to meet essential human needs that cuts through all cultures such as food, shelter and clothing. However, the manner, in which these cultural universals are expressed, varies from culture to culture and forms what we may call cultural relativism. Language, for instance, is a defining feature of every culture that varies from culture to culture. It is a critical element of culture that sets humans apart from other species. Members of a society generally share a common language which facilitates every other activity that takes place within the society. The localization of language to culture accounts for the reason why one must learn the language of another culture to understand it. Besides language, other features of cultures such as marriage, greetings, festivals, sexual restrictions, cooking, funeral ceremonies and clothing are localized from culture to culture. Thus, every culture has some elements the expression of which distinguishes it from another culture. Some major elements of cultures include language, norms, customs, symbolic habits, etiquette, sanctions, values and religion. An examination of some of these elements of culture makes it clearer that culture is a significant factor binding people together.

---

4 Kottak C. *Cultural Anthropology*. New York: McGraw Hill, 2008. P. 56.
5 Taylor E.B. *Primitive Culture*. London: J. Murray, 1871. P. 1.

Every culture, for instance consists of symbolic habits. Symbolic habits, unlike normal habits such as the kind of food eaten by people in a culture, are habits which represent something beyond themselves. For symbols, as Geertz noted are «tangible formulations of notions, abstractions from experience fixed in perceptible forms, concrete embodiment of ideas, attitudes, judgments, longings, or beliefs»[6]. For instance, in most African cultures, using white coloured clothing to bury an elderly person symbolizes the joy that one more life has been lived in full and another ancestor has joined the ancestral cult. Symbols – e. g. language, arts, signs, to mention but a few – provide members of a culture with the opportunity to develop complex and comprehensive thoughts and to exchange those thoughts with others in quite simplified manners.

Another essential element of culture is the custom. Customs are those practices that are easily identified with a culture and that often distinguish it from another. They can be grouped into etiquette and customs proper. Etiquettes are those manners of behavior which bind the culture together by easing social interaction. They include eating customs, greetings, modes of dressing, social honorifics, and innumerable other examples of common practices which simply aim at giving others the respect which is due them. Generally, of course, these customs are intended to make members of the culture agreeable to each other. When an Italian, for example, gives his friend a kiss on the cheek, it may make him more agreeable and be an expression of his friendship; but other nationalities might object to the familiarity. This cultural incompatibility is fairly common. However, oftentimes, etiquette will make members of a culture agreeable also to members of other cultures. Nevertheless, these customs are particular to a given culture. Etiquette, of course, changes more rapidly than most other cultural practices, though even so it changes rather slowly. These customs may, however, if they last for a very long time and become particularly ingrained in cultural practice, become customs proper. For example, the mode of dressing especially by Arab women might have began as an etiquette meant to ease social interaction but is now a custom proper such that any woman who is not so dressed is seen as deviating from a core culture of the people.[7]

However, symbols and symbolic habits, customs, norms, values and other cultural elements would not be useful or meaningful to the people of a culture if culture itself is not learned. Learning is therefore an essential aspect of culture because people are not born with culture but born into a culture. They have to learn the dos and don’ts of the culture in which they find themselves. They have to learn the language, etiquettes, customs, norms, symbolic habits, values and sanctions of the culture. This process of enculturation is however a long process consisting of informal and formal training of the individual from infancy.

Another vital feature of culture is that it is, or, at least, ought to be, dynamic, fluid and adaptive. This is one major way in which culture is

---

6 Geertz C. Religion as a Cultural System // *The Interpretations of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books Inc., 1973. P. 91.

7 Goodman, op. cit., p. 13–15.

beneficial to people. When our natural environment changes, when we encounter new knowledge about nature and reality, culture is expected to adapt and flow with changes and develop new ways of viewing and dealing with new problems. If it is unable to do this, it becomes anachronistic or outdated. This is why it is a static culture that is often kicked against and may become gradually irrelevant.

A controversial characteristic of culture is what has often been referred to as dominant ideology. Dominant ideology describes a set of cultural beliefs and practices that helps to shore up and maintain powerful social, economic and political interests mainly of an elite group within the culture.[8] Such beliefs and practices are often not subject to questioning. Hence, they are often static and beyond review and this is seen as necessary to perpetuate the interests of the culture. The dominant ideologies of a culture do not only ensure that the culture's most powerful and elite groups and institutions control wealth and property, but, even more important, that they control the means of producing beliefs about reality through religion, education, and the media. Feminists, for example, would also argue that if all society's most important institutions tell women that they should be subservient to men, this dominant ideology will help to control women and keep them in a subordinate position.[9] These dominant ideologies are one aspect of culture that inhibits its fluidity and dynamism because, to a large extent, it prohibits emancipation and rational evaluation of beliefs before acceptance. It is this aspect of culture and society that the members of the Frankfurt School sought to critique with their critical theory.

The aim of Frankfurt School critical theory

«Frankfurt School» is the term often used to represent members of the Institute for Social Research founded in 1923 at Frankfurt, Germany. Members of the group include Erich Fromm, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Johann Baptist Metz, and Jürgen Habermas. These members were drawn from different disciplines and backgrounds such as philosophy, psychology, sociology, and psychoanalysis. The term 'Critical Theory', on the other hand, represents the legacy of the Frankfurt School. The term did not appear until 1937 after the majority of the Institute's members had already exiled themselves or emigrated to the United States following the triumph of Hitler. The concept was initially a type of code which, while differentiating its adherents from prevailing forms of orthodoxy, also tended to veil their radical commitment that was hostile to anything remotely associated with Marxism.[10] Its commitment to Marxism is clearly noted by Robert J. Antonio when he says that:

---

8 Kottak, op. cit., p. 68.

9 Ibid.

10 Brunner S.E., Kellner D.M. *Introduction to "Critical Theory and Society: A Reader"*. London: Routledge, 1989. P. 1.

«"Critical theory" was adopted as a code word for Marxism during the American exile of the Frankfurt School. In a recent interview, Leo Lowenthal, a member of the school's original inner circle, asserted that "critical theory" was nothing more than a "collective denominator" and joked that he had to rely on Martin Jay (a recent historian of the school) to enumerate "the main characteristics of the so-called critical theory". However, Lowenthal did mention a unifying attribute: the issues "critical theory" investigates are "determined by the given historical situation". Its goal is to criticize and refashion Marxian theory in light of "changed historical situations"»[11].

Critical theory was meant to express a view that was at variant with the wide-spread assumption at the time that the empirical approach of the natural sciences was the only valid one.[12] Max Horkheimer, the patrician director of the institute, called such an approach 'traditional theory' which included almost everything from mathematics and formal logic to natural science. He believed that there was a positivist illusion afflicting traditional theories like the natural sciences namely that the theory is just the correct mirroring of an independent realm of fact. This dualist picture of knowledge encouraged the belief that facts were fixed, given, unalterable and independent of the theory.[13] Fundamentally influenced by the dialectical traditions of Hegel and Marx, these scholars felt that a dialectical conception of knowledge was much more favourable because it holds that facts and our theories about them are part of an ongoing dynamic historical process in which the way we view the world (theoretically or otherwise), and the way the world is, reciprocally determines each other. This formed the basis on which the paradigm of critical theory of the institute was built specifically as developed by Horkheimer.

Critical theory is critical due to a number of goals that it had. First, the task of the theory is not just theoretical but also practical. This means that it should aim not just to bring about correct understanding, but to make social and political conditions more conducive to human flourishing than the present ones. Second, the theory has two different kinds of normative aims, diagnostic and remedial. This means that the goal of a theory is not just to determine what was wrong with contemporary society at present, but also to identify progressive aspects and tendencies within it to help transform society for the better. Finally, and most importantly, it must be emancipative; that is, it must guarantee individual freedom and autonomy as a necessary tool for rationally resolving the current social problems. It must liberate a person from undue and unjustified domination.[14] It is however important to note that such human freedom should be an inter-subjective constitution of autonomy in the sense that no one is free unless recognized by at least one other subject,

---

[11] Antonio R.J. The Origin, Development and Contemporary Status of Critical Theory // *The Sociological Quarterly*. 1983. Vol. 24, № 3. P. 328.

[12] Brunner, Kellner, op. cit.

[13] Finlayson G.J. *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 1–3.

[14] Finlayson, op. cit., p. 3–4.

and also such freedom must recognize the self binding of the individual will to unconditionally valid norms, that is the unconditional character of the moral 'ought'. These are the essential principles of Kantian ethical theory.[15]

The Frankfurt School were optimistic that the age of enlightenment in which they lived would provide the conducive environment for such an emancipation due to the increase in knowledge about the world and the increase in the questioning of traditional authorities, ideologies and thoughts that were once thought to be unalterable. But, in no distance time this optimism turned to pessimism.[16]

This pessimism was clearly expressed by Horkheimer and T.W. Adorno in their *Dialectic of Enlightenment* which was a product of their experience of the capitalist and the highly industrialist society of the United States of America. This capitalist society had the tendency to create and transform people's needs and desires to the extent that they actually desired the rubbish that was manufactured for them and they ceased to want to live fulfilling and worthwhile lives. Analysis of these phenomena furnished insights into the ways in which the consciousness of subject could be manipulated by advertising and other means to hinder freedom and autonomy and create what the Frankfurt School theorists thought of as *false state of reconciliation,* the belief that the social world was rational, conducive to human freedom and happiness, and unalterable when in fact it was deeply irrational, an obstacle to human freedom and happiness and alterable.[17]

Thus, the very process of enlightenment which was according to the 18th century Enlightenment thinkers such as Rousseau, Voltaire, and Kant, supposed to liberate a person from nature and lead to human freedom and flourishing rebounds upon him/her. Gradually, as industrialization and capitalism flourished in the 19th century, human beings were subjected to even more pervasive networks of administrative discipline and control, and to an increasingly powerful and untameable economic system; instead of liberating a person from nature, the process of enlightenment imprisoned a person; instead of economic plenty, there was misery and poverty; instead of moral progress, there was regression to barbarism, violence and intolerance. This is the paradox of enlightenment that informed the pessimism of Horkheimer and Adorno.

Jurgen Habermas is the best known member of the second generation of Frankfurt School. His aim has been to develop the critical theory of the school by responding to the pessimism expressed by early members and suggest ways in which the original aims of critical theory could be realized. According to him, one of the fundamental features of

15 See: Hillar M. Jurgen Habermas: A Practical Sense Sociologist and a Kantian Moralist in a Nutshell // *Roots of Humanist Ethics: A Historical Perspective* (Centre for Philosophy and Socinian Studies Online), 2003. Retrieved February 12, 2011 from the World Wide Web: www.socinian.org/files/Habermas.pdf.

16 Finlayson, op. cit., p. 3–4.

17 Ibid. 3–4. See also: Horkheimer M., Adorno T.W. *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press, 2002.

a critical theory is that it aims not only to locate the regressive and irrational aspects of modern society, as Horkheimer and Adorno did, but also to identify the progressive, rational aspects of modern society and to differentiate them from the regressive, irrational ones, for there are certainly progressive and rational aspects of modern society that can be harnessed for the betterment of the society. Here, Habermas thought that the account of rationalization in the age of enlightenment by Horkheimer and Adorno was too one-sided and pessimistic, and that their concept of the dialectic of enlightenment lacked both empirical and historical justification and conceptual coherence.

However, even with Habermas, one major aim of critical theory remained the critique of dominative tendencies in societies which they generally referred to as ideology. Ideology as used by the group generally refers to the

> «… 'socially necessary illusion' or 'socially necessary false – consciousness' … Ideologies are in this respect the false ideas or beliefs about itself that society somehow systematically manages to induce people to hold. But ideologies are not ordinary false beliefs… Rather ideologies are false beliefs that are very widely assumed to be true, because virtually all members of society are somehow made to believe them. Moreover, ideologies are functional false beliefs, which, not least because they are so widespread, serve to shore up certain social institutions and the relations of domination they support. This is the sense in which ideologies are *socially necessary*»[18].

Critical theory was therefore meant to provide means for emancipation from domination. Habermas has been in the forefront in achieving this in his theory of communicative rationality and action by which he implies the «inter-action of at least two subjects capable of speech and action who establish interpersonal relations (whether by verbal or by extra-verbal means). The actors seek to reach an understanding about the action situation and their plans of action in order to coordinate their actions by way of agreement. The central concept of interpretation refers in the first instance to negotiating definitions of the situation which admit of consensus. As we shall see, language is given a prominent place in this model» (Habermas). We are however not concerned here with a detailed exposition of his theory. We shall limit our study to his conception of what must constitute a critical theory.

Firstly, Habermas argues that any type of knowledge is inherently related to practice, that is, practice understood as human activities in everyday life or in a general sense, and these activities are always connected with human interests and aspirations. It is in this sense that we say that Habermas argues for inherent connections between practice and human knowledge. In his mind, every type of scientific theory has behind itself a type of human interest, either the subject's interest in technical control of the object, or the communication between subjects. These cognitive interests function not as the motives of researchers in

[18] Finlayson, op. cit., p. 11.

the psychological sense, nor as the background of research in the sense of sociology of knowledge, nor as the genetic structure of a human being in the biological sense. «Rather, they result from the imperatives of a socio-cultural life-form dependent on labor and language». This kind of socio-cultural life-form is, of course, an empirical fact, but the cognitive interests produced thereby enjoy the position which Kant gives to his «a prior form of knowledge»: condition without which no experience is possible, or condition without which no objectivity is possible. By relating knowledge to human interests in such a close way, Habermas's critical theory moves towards pragmatism at the meta-theoretical level. According to him, just like to pragmatists, «knowledge for the sake of knowledge» is in principle impossible. In line with the aims of the Horkheimer and his criticism of traditional theories mentioned above, this position of Habermas can also be regarded as a result of the transition from «objective reason» to «subjective reason»[19].

Secondly, in Habermas's mind, critical theory, as a «theory of society conceived with a practical intention», is meant to address «practical questions» instead of «technical questions»: it is concerned with the communicative relation between subjects, but not the knowing and interfering relation between subject and object; the major way of its study of social relations and social agents is inter-subjective understanding but not the subject's observation of the object. Furthermore, critical theory is not only different from the natural science and the social science embodying human interest in technical control, but also different from the human-historical sciences in the ordinary sense which are supposed to be the embodiment of the human interest in subjective communication. These human-historical sciences presuppose the cognitive interest in inter-subjective communication, while critical theory not only presupposes this interest, but also self-consciously reflects upon this interest, and makes efforts to expose and criticize obstacles to communication. Thus, critical theory is not only characterized by the fact that cognitive interests are admitted in its methodological self-understanding, but also by the fact that it has a cognitive interest in the new sense: it has itself an interest in human emancipation.[20]

Thirdly, critical theory with the emancipatory interest in the above sense is significantly different both from classical Marxism and the first generation of the Frankfurt School not only in terms of a theory's normative basis, but also in terms of a theory's practical effect.[21] Our interest in this paper is to see how the critical theory approach to society can actually aid in prohibiting domination and enhancing reasonable emancipation in examining the charge of authoritarianism in African traditions.

---

19 Tong S. «Critique» Immanent in «Practice»: New Frankfurt School and American Pragmatism // *Frontiers of Philosophy in China*. 2006. № 1–2. P. 302.

20 Tong, op. cit., p. 302.

21 Ibid.

The charge of authoritarianism in African Cultures: the case of morality in Esan traditional culture

Kwasi Wiredu, Kwame Anthony Appiah and Didier Kaphagawani have been at the forefront in making the charge of unjustified authoritarianism against African traditional cultures. In his classic, *Philosophy and an African Culture*, Wiredu (1980: 2) describes authoritarianism in this manner:

> «What I mean by authoritarianism may be stated in a preliminary way as follows: Any human arrangement is authoritarian if it entails any person being made to do or suffer something against his will, or if it leads to any person being hindered in the development of his own will. This definition is likely to be felt to be too broad. It might be objected that no orderly society is possible without some sort of constituted authority which can override a refractory individual will. Anybody wishing to elaborate on this kind of objection has a rich tradition of both Western and non-Western philosophical thought to draw upon. Let me here cut the matter short by making a concession. We might now say that what is authoritarian, is the *unjustified* overriding of an individual's will … a society would be seen to be revoltingly authoritarian in as much as a person's will would usually be the result of the manipulations by others»[22].

By implication, authoritarianism is the authoritative stance about what is good, real, truth, and so on that a society or culture manages to persuade or induce its members to hold dogmatically or without questioning to the extent that it overrides on the individual's will. In African traditions, these scholars assert that such inducement is made possible by means of superstitions or religiously garnished ideologies which would involve a kind of upbringing that is inculcating/indoctrinating rather than educative.[23] Their aim has been to show that many of the beliefs in African traditions that provided the basis for moral values, principles, practices and ways of life are accepted and held not on the basis of adequate evidence, but on the basis of the authoritarian dictates of tradition, ably represented by the authority of the elders who are seen as the repositories of knowledge. The groveling respect that is accorded to traditional beliefs and elders may, to some extent, imply the dogmatic, unquestioned and uncritical acceptance of their authorities, as well as their dictates and ideas.[24] Didier Kaphagawani, for example, argues that this kind of authoritarianism is an essential but a negative aspect of African communalism. He argues that elders in African communities were considered to be the authoritative source of all traditional beliefs and wisdom. Elders were accorded tremendous authority and power, and they had a status where their will and dictates are not questioned, but

22 Wiredu K. *Philosophy and an African Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980. P. 2.

23 See Wiredu, op. cit., p. 1–4.

24 Ikuenobe P. *Philosophical Perspective on Communalism and Morality in African Traditions,* London MD: Lexington Books, 2006. P. 175.

instead, are taken as representing the will of the community {as well as the supernatural forces}.[25]

For instance, with specific regard to moral training in traditional Esan community, there is the belief that:

> «Men should be taught virtue and forced to act virtuously. Since men are not born virtuous, they must acquire their virtue. The acquisition is the outcome of the performance of acts which promote the attainment of the Good. Such acts are sometimes performed by accident. But they are most effectively and persistently performed when men are directed and controlled by trainers, coaches, disciplinarian teachers in and outside the home»[26].

Following from this background, the Esan traditional community is structured in a way that the elders, as the repositories of knowledge and the guardian of the traditions or established beliefs of the people, are the authorities when it comes to morality. They are seen as having the wisdom, epistemic condition and moral uprightness to determine what is permissible or impermissible in the society. As Albert Onobhayedo says, the elders – what he call the Esan elite group – in Esan culture

> «…were the opinion leaders and custodian of the customs and values of the people. They ensured that the younger ones were groomed to be conformists within the traditional settings. They also provided leadership in politics, industry, religion as well as individual and community health management. The ordinary subjects generally obeyed and emulated these supposedly knowledgeable and well adjusted members of their community»[27].

The Esan elders are, therefore, those the people, particularly the young ones, look up to and imitate with regard to moral behavior. This is why an elder in the Esan community ought to be a morally upright person to avoid a situation where he/she becomes a bad example. The respect and reverence accorded elders in the Esan community is particularly made obvious in the designation accorded any elder, *Onwalẹn*. *Onwalẹn* translates as «wise one». It is meant to indicate that the bearer of such a designation is a repository of the customs and traditions of the people and, by implication, he is the custodian of the tradition of the people. He is therefore primarily responsible in protecting that tradition and preventing it from oblivion. The *Onwalẹn* is therefore saddled with a crucial responsibility of maintaining and sustaining communal equilibrium by internalizing into members of the community the values and norms that will bind them together.

In order for the elders to fully perpetuate their aim and promote a particular moral standard in the community, the Esan community with the elders as the custodian is structured in a way that religion serves as

---

25 Ikuenobe, op. cit., p. 175.

26 Weiss P. *Modes of Being.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1958. P. 157.

27 Onobhayedo A. 2007. Western education and social change in Esan Land // *IRORO: A Journal of Arts.* 2007. Vol. 7, № 1–2. P. 270–271.

an enforcer of moral norms. With its ideologies, religion helps to compel people to behave in one way rather than another. This is because the Esan believes in the existence of a number of supernatural forces – ancestors, divinities, and the Supreme Being – which he seeks to establish and sustain a relationship with. This being the case, the Esan will not want to fail in his religious obligations or behave in a manner that is impermissible in the sight of these supernatural forces because of the fear that he might lose a much needed relationship for survival. Having this knowledge, the elders are able to garnish moral precepts with religious sanctions to guarantee compliance.

When morality is viewed from this perspective, we can then understand why some persons simply act because they believe such moral codes have been handed down by the divine or a rich tradition. Such a commitment therefore involves the suspension of one's own critical judgment or rational evaluation of ideas. Rather than exercising one's own capacity to decide whether or not a particular norm ought to be followed, one acts simply because he met it so or because it is backed by some divine precepts. Elechi Amadi describes the attitude by society to enforce moral norms using religious ideologies as follows:

> «The overall effect of all these is to enforce a moral standard acceptable to a particular society. A secular interpretation leads to the conclusion that moral precepts have always had their origin in the mind of man. Even when deities are said to have laid them down, they have had to do so through the mind of man. It would appear, then, that while man formulates the moral code, he enlists the influence of religion for its enforcement. In other words, *in ethics man proposes, god enforces*»[28].

Thus, one is not autonomous with respect to these actions since the will that directs these actions is not one's own will.[29] Thus, although scholars such as Wiredu[30] and Gyekye[31] has rightly argued that ethics in African cultures were highly humanistic and social rather than religious as Mbiti[32] would argue, the enforcement of such social moral norms and values were highly founded on religious beliefs

Helen Lauer agrees with the above description of African traditions as authoritarian but has some reservations. According to her, it is generally accepted that specific features of a traditional upbringing curtail individuals and groups from defining their own ideals and fulfilling their own self-determined goals. For instance, it is widely observed that authoritarianism inhibits curiosity, independent inquiry and freedom of expression. Superstition is recognized as a characteristic of the persona-

28 Amadi E. *Ethics in Nigerian Culture*. Ibadan: Heinemann Educational Books Ltd, 1982. P. 6.

29 McGarrity T. Authority and Virtue. A Paper presented at the *Conference on Value Inquiry*, U.S.A., 1993.

30 Wiredu, op. cit., p. 6.

31 Gyekye K. *African Cultural Values: An Introduction*. Accra: Sankafa Publishing, 1996. P. 58–59.

32 Mbiti J. *African Philosophy and Religion*. London: Heinemann Publishers, 1969.

lity-type called authoritarianism.[33] She however contends that such authoritarian attitude is not peculiar to African traditional societies, nor is it peculiar to traditional societies in general, but also featured in our everyday existence in contemporary societies. That authoritarianism pervades our societies today is clearly made vivid in the collected essays of Max Horkheimer and Theodor Adorno.[34]

However, Polycarp Ikuenobe has contended that although African traditions encouraged authoritarianism, such authoritarianism were rationally defensible. While distinguishing between irrational and rational authoritarianism, he argues that the error made by critics – such as Wiredu, Appiah and Kaphagawani – is that they fail to see the rational form. The basis of the rational form of authoritarianism, he says, is the principle of epistemic defense and social, contextual and pragmatic nature of knowledge and justification. Hence epistemic or rational authoritarianism in African cultures is not something that is insidious or bad. In fact, it is pertinent to note that an element of epistemic authoritarianism is accepted in science as a legitimate principle.[35] Ikuenobe also adds that the main reason why ideals, principles and practices were not questioned in African traditions was because,

> «Apparently, they did not have the need to question their beliefs, especially the fundamental beliefs that gave the status of epistemic authority to their traditions and elders. They also did not question because of their epistemic rules, practices and evidence in the community, which gave credence to their *understanding* of their communal, social, inter-subjective, and contextual nature of inquiry and justification»[36].

While admitting Lauer's point, Ikuenobe's points raises a number of issues. There is no doubt that inculcation that leads to authoritarianism insists that the present knowledge is absolutely true and that the present power and order are reasonable and inviolable. So it tends to refuse any kind of suspicion or criticism. Naturally, these heritages delivered from the past as traditions have some rationality which is what Ikuenobe has tried to show. However, the problem is not if they are correct or rational, but if they are necessary and possible to be reflected on and criticized eventually. Once this is a problem, then the authoritarian structure definitely overrides on the individual's will. Again, his claim that there was really no need for questioning the available belief system obviously gives credence to the fact that such a culture bred close-mindedness in a closed structure, an undue resistance to belief revision, which is a symptom of authoritarian indoctrination. According to Callan and Arena,

> «those whom we suspect of being indoctrinated may devote themselves to winning converts and exposing the errors of all who disagree with them and that cannot be done without heeding relevant evidences... {Thus} To

33 Lauer H. *Tradition versus Modernity: Reappraising a False Dichotomy*. Ibadan: Hope Publication, 2003. P. 18–19.

34 See: Lauer, op. cit., p. 18–21.

35 Ikuenobe, op. cit., p. 210.

36 Ibid., p. 209.

believe *P* close mindedly is to be unable or unwilling to give due regard to reason that are available for some beliefs contrary to *P* because of excessive emotional attachments to the truth of *P*»[37].

Perhaps, Ikuenobe fails to admit that, sometimes, it was not that people in an African traditional community did not see the need to question authority, but did not do so out of fear of (supernatural) consequences if they did. So, such questioning only took place secretly in the whisperings of close friends and in the soliloquizing of a troubled fellow. It was not often done openly to avoid being labeled a deviant, a name that was avoided like the plague considering the communalistic nature of the society.

The point to be drawn here is that traditional societies somehow managed to, to some extent, impede moral autonomy of the individual as a necessary requirement for community survival – if we understand moral autonomy to mean acting convincingly, willfully and deliberately. This does not in any way imply that the moral norms of such societies were not effective in maintaining social order or were barbaric and autocratic in nature (though they have sometimes been accused of being so), but that people were not necessarily part of a deliberate decision making process and that moral principles and practice were not necessarily educated in the proper sense of the term, but inculcated. Even the choices people made were often tailored in a way that one could only think within the box and never outside it.

The seriousness of the issue of the lack of moral autonomy in traditional Esan society, for example, becomes obvious once we realize the outcry by the elder today over the degeneration of moral value among the Esan people. The elder is quick to blame this on Westernization or the Esan's contact with the West or foreign cultures.[38] However, the main reason for the degenerative nature of moral values among the Esans is because the people were not given the needed space and autonomy to develop their culture and prevent it from becoming anachronistic in the face of new ways of doing things. Due to the authoritarian nature of the culture, its contact with other cultures and modes of thinking about reality, and morality in particular, led to the gradual breakdown of traditional values held in high esteem and kept beyond questioning and review.

Therefore, similar to what the Frankfurt School theorists have tried doing, scholars like Wiredu and his friends has advocated for a more open culture that allows for revision and dynamism. They have advocated for a more science-oriented and less superstitious society since science, to a large extent, encourages rational evaluation of beliefs and provides the atmosphere necessary for such.[39] They also advocate the

---

[37] Callen E., Arena D. Indoctrination // H. Siegel (ed.) *Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 13–14.

[38] Onobhaye, op. cit., p. 272–275.

[39] See: Wiredu, op. cit., chap. 1.

practical role philosophy can play in the critique of ideology (at least in the bad sense of unjustifiable overriding of an individual's will).[40]

Concluding remarks: echoes from the Frankfurt School

So far, we have examined the legacy of the Frankfurt School – Critical Theory – and how it serves as a model for philosophy's critical interrogation of culture. Critical theory, we have seen, is the struggle for social change and the unification of theory and practice. «Critique», in this context, therefore involves criticism of ideologies, oppression and exploitation and the struggle for a better society. In doing this, critical theory does not simply diagnose the oppressive and dominative aspects of society that hinders freedom, it strives also to detect and develop positive and progressive aspects of society that can promote emancipation and freedom of the individual to the extent that he can deliberately develop the society in which he lives. This is the idea of immanent criticism associated with the Frankfurt School critical theory. Immanent critique presupposes that there are progressive ideals in the society and that individuals will respond critically and actively to attack on civil liberties, inequalities, oppression, threats to democracy, and other reactionary attacks on human freedom. In this context, immanent critique attempts to promote social criticism and change by utilizing the norms of the existing society.

Critical theory therefore provides theoretical and practical resources to draw upon to create theories and practices adequate to the contemporary era, an era of upheaval, unpredictability, utopian possibilities, authoritarian repulsion, and as yet unforeseen crises and openings for social transformation. The critical theorists and early members of the Frankfurt School of the 1930s found themselves in a similar complex sociopolitical situation and revised the classical theories of Marx and Weber accordingly to provide new theoretical syntheses for their present moment. They filled in some of the missing parts of classical Marxism, developing theories of culture, society, psychology, and the state, lacking in the Marxian theory, while fleshing out the philosophical dimension of the Marxian theory. They also updated the Marxian theory and critique of monopoly state capitalism, analyzing the transition to the new stages of capitalism and fascism. They developed the Weberian themes of rationalization and the Nietzschen themes of the massification of society and decline of individuality to describe the dynamics of their social situation. Critical theory remains of intense interest for the present conjuncture and provides crucial resources for a renewal of critical social theory and liberal, less dominative societies in the current age. This is precisely because, like the 1930s, our age is undergoing vast transformations, some of which are promising and some of which are threatening. Going back to the classics in critical theory is therefore not

---

40 See: Oladipo O. *Philosophy and the African Experience: The Contributions of Kwasi Wiredu,* Ibadan: Hope Publications, 1996.

a matter of mere antiquarian pleasure, but of gaining methodological insight, theoretical illumination, and practical inspiration to carry on the tasks of critical social theory in the present situation.

In applying critical theory to traditional Esan culture, the following points can be deduced: the diagnosis of moral ills is to be found in the authoritarian nature of such cultures; the remedy to such social ills is the critique of ideologies that support such authoritarianism, and embracing a rational outlook towards life by the application of reason and philosophy to the critique of the ideas we hold. In this way, emancipation can be attained and people in such a society can act deliberately and convincingly. However, there is much to be done in ensuring that these diagnosis and remedies do not simply remain in the realm of theories but become practical aspects of our everyday existence.

НАРРАТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ ИСЛАМА

Арсений Тарабанов[1]

Abstract

The article conceptualizes the notion of narrative identity as the identity connected with the reliance on key texts of this or that culture. The author analyzes Islamic culture as a vivid example of demonstration of collective textual identity that leads to certain social consequences, in particular, to division of Moslems into various sects, groups and movements that interpret the Koran and Sunnah in different ways. The author considers narrative identity in Islam not only as a result of the integrated set of social practices but also as a set of hermeneutic procedures, ideological manifestations, as well as normative and regulatory mechanisms.

Keywords: narrative identity, Islam, the Koran, hermeneutics.

Нарративная идентичность – социально-коммуникативный феномен, характеризующий коллективное бытие человеческих сообществ независимо от специфических, архетипических черт конкретных культурных форм. Примеры нарративной, или, шире, текстуальной идентичности мы можем обнаружить как в социокультурной реальности европейского Средневековья, так и в «эпоху Гуттенберга», но также и в эпоху пост-Гуттенберга, в интернет-сообществах глобального сетевого пространства.

Нарративная и текстуальная идентичности предполагают наличие прасоциальной текстуальности, лежащей в основе коммуникативных практик и идентификационных процедур внутригруппового взаимодействия. В европейском Средневековье прасоциальность *Священного Писания* выступала фактором идентификации и самоидентификации религиозных групп. Буквальные и текстуальные различия в христианском символе веры, в традициях интерпретации *Священного Писания* и *Предания*, в конечном итоге, приводили к разделению Церквей, формированию и противоборству религиозно-политических элит и т. п. В «эпоху Гуттенберга», согласно М. Маклюэну, формирование этно-

[1] Арсений Э. Тарабанов – кандидат философских наук, доцент кафедры междисциплинарного синтеза социально-гуманитарных наук Смольного факультета свободных искусств и наук СПбГУ; доцент кафедры философской антропологии философского факультета СПбГУ (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

центричной прессы способствовало утверждению буржуазных национальных государств, их идеологических систем – но и «машин войны». В условиях глобального сетевого общества мы имеем дело с формированием виртуальных сообществ, в основе самоидентификационных механизмов также лежит текстуальность.

К сожалению, в современном социогуманитарном знании феномен текстуальной идентичности анализируется крайне односторонне. В частности, концепция «повествовательной идентичности» Поля Рикёра замыкается сферой художественного опыта; концепция Э. Эриксона и его последователей (Б. Слугосского и др.) сводит нарративную идентичность к персональному континуитету (отдельная человеческая жизнь как сюжет). Несколько ближе к настоящему коллективистскому пониманию текстуальной идентичности стоят представители постлакановского направления (Ф. Джеймисон и др.). Следует также отметить нарратологическое понимание истории Уайта.

Исламская культура представляет собой яркую манифестацию коллективной текстуальной идентичности. Коренной чертой здесь является принадлежность к религиозной общности, которая может быть выражена словами из Корана: Ахль аль-Китаб, то есть люди, которые наследуют священную Книгу, люди, религия которых основана на книге, с Неба ниспосланной, Книге, принесённой пророком и открытой людям через данного пророка. Идентификация в качестве «людей Книги» может рассматриваться как общая для христиан, иудеев и мусульман. И даже последователи Зороастра могут быть отнесены к этому сообществу в силу обладания *Авестой*.

Согласно мнению авторитетного французского исследователя мусульманства Курбена, общей для всех этих религий является проблема, определяемая единым для них религиозным феноменом – феноменом Книги, которая регулирует жизнь в этом мире и ведёт за земные пределы. Основополагающей задачей здесь выступает понимание истинного смысла этой Книги. Однако специфика такого понимания обусловлена сущностными характеристиками того, кто постигает текст; таким образом, внутреннее состояние самого верующего обусловлено способом постижения сакрального текста. Данная ситуация может быть охарактеризована как ситуация герменевтическая, другими словами – как ситуация, в которой верующий, способный открыть подлинный смысл, способен одновременно начать подлинную жизнь.

Феномен «Священной Книги» обладает собственным антропологическим измерением, он исходит из наличия культуры, детерминированной духовно, и одновременно направляет эту культуру к философии особого типа. Есть много общего в самом поиске подлинного смысла и в Христианстве, и в Исламе, и в герменевтике *Библии,* и в интерпретировании *Корана*.

Актуальному сознанию открывается герменевтическая перспектива, предлагающая мир, который сознанию нужно организовать и иерархизировать. Однако, несмотря на общий феномен Свя-

щенной Книги в Исламе и Христианстве, имеются принципиальные различия в конфессиональной адаптации этого феномена. Прежде всего, это отсутствие в Исламе Церкви как основополагающего института. В Исламе также нет и сообщества клерикалов, которые отмечены благодатью, нет *Священного Предания*, мыслимого догматически, равно как и авторитета такого первосвященника, как Понтифик или Патриарх, также отсутствуют Синод и Конклав – защитники догм. Начиная со II века, после подавления монтанической ереси, догматическое учение Церкви вытеснило не только пророческую инспирацию, но и свободу духовного истолкования.

Курбен также отмечает, что взлёт и расцвет христианского сознания шли одновременно с пробуждением и ростом исторического сознания. Христианское сознание имеет в качестве центра первый год христианской эры: божественное Воплощение знаменует приход Бога в историческое время. Следствием вышесказанного является особое внимание сознания христиан к историческому смыслу, отождествлённому с буквальным и аутентичным смыслом *Писания*.

Религиозное же сознание ислама имеет центр не в историческом измерении, но в метаисторическом, или сверхисторическом. Это факт, точнее, изначальный нарратив, предшествующий человеческой эмпирической истории, и это вопрос Бога, который адресован всем человеческим душам. Вопрос о принадлежности человека и его самоидентификации с Божественной Личностью. Согласие, выраженное в ответе на этот вопрос, означает заключение вечного договора о верности, а призыв людей к верности этому договору должны периодически совершать пророки, появление которых имеет циклический характер. То, что провозглашают пророки, содержится в учениях религий, опирающихся на изначальную текстуальную общность: в божественном Законе, или шариате.

Другой манифестацией текстуальной идентичности в исламе является практика образования религиозно-политических объединений (сект) со времён первых имамов до наших дней. Источниками формирования этой идентичности выступают Коран, Сунна и Хадисы, а способы их интерпретации являются маркерами новых исламских религиозно-политических образований. Ведущий отечественный исламовед А.И. Игнатенко обращает в этой связи внимание на не прекращавшийся ни на день в исламе процесс деления на секты, или ифтирак (арабск.), результатом которого было (и попрежнему имеет место) создание всё новых и новых сект (арабск.: фирак).

Раскол (ифтирак) мусульман на секты и их пребывание в таком состоянии до времени Судного дня есть основополагающий тезис Сунны. Он содержится в популярном и сегодня хадисе Пророка о 73 сектах. В самом поверхностном изложении он сообщает о том, что иудеи раскололись на 71 секту. И назреяне, или христиане, раскололись на 72 секты. И вся умма (сообщество верующих в исламе) расколется на 73 секты. Этот хадис имеет разные варианты изло-

жения. Так, у средневекового исламского мыслителя аль-Макки в его книге *Пища для сердец* этот хадис выглядит иначе:

> «Раскололись назреяне на семьдесят две секты. Моя умма добавит к ним одну. Все они сгорят в адском пламени, кроме большинства (ас-савад аль-а‘зам)».

В своём *Васитском исповедании веры* религиозный мыслитель Ибн-Таймийя обращается к хадису Пророка со словами о том, что после его смерти сообщество мусульман разделится на семьдесят три секты, из которых все сгорят в адском огне, кроме той самой, которая состоит из тех, кто держится пути пророка Мухаммада. Во всех вариантах хадисов сообщается о фатальном расколе исламской общины на множество сект. И независимо от того, какая секта провозгласила себя «спасшейся», окончательное определение, или её идентификация как спасшейся, не свернувшей с правильного пути, принадлежит не людям, а Богу. И до этого Божественного приговора люди не могут очевидно понять, какая из сект – спасшаяся. Здесь следует обратить внимание на те современные экстремистские исламистские группировки, которые взяли себе названия, либо непосредственно указывающие, либо неявно наталкивающие нас на мысль, что они-то и есть та единственная «спасшаяся секта» («Спасшиеся от пламени ада» из Египта, «Салафитский джихадизм» из Марокко, «Салафитское объединение за развитие джихада» из Алжира; «Салафитская группа проповедей и вооружённой борьбы» из Алжира, «Салафитское движение» из Кувейта, бесчисленные группы, в названии которых есть арабское слово джама‘а, например «Исламская группа» из Египта, «Вооружённая исламистская группа» из Алжира, «Исламская борющаяся группа» из Ливии, «Джемаа исламийя» из Юго-Восточной Азии и многие другие), и характеризуются остальными мусульманами как противопоставившие себя всему окружающему исламскому миру.

В наши дни мы видим продолжение процесса сектантского раскола, обозначенный раннее как ифтирак на основе процитированного хадиса Пророка. В современной религиозно-политической жизни исламского сообщества сакральная текстуальность сохраняет значение в качестве идентификационной стратегии.

Ифтирак в наши дни не прекращается, о чём наглядно свидетельствует публикация книги известного религиозного исламского деятеля аш-Шахрастани (1967). Она содержит приложение к *Книге религий и сект*, в котором предпринята попытка рассмотреть современные автору процессы, в том числе деятельность секты кадиянитов, или ахмадийя (арабск.), и даже «атеистические движения». Весьма интересна здесь *Энциклопедия исламских сект, групп, направлений, партий и движений*, в которой многочисленные данные о современных экстремистских объединениях не только представлены в систематизированном виде, но и рассматриваются в связи с сектами прежних веков, материалы о которых извлечены из общепризнанных доксографий. Из данной книги можно узнать о

возникновении ваххабизма (аль-ваххабийя) как особой секты, появившейся в Аравии в XVIII веке, а также о ваххабитах, или аль-ваххабийюн (арабск.), существующих и в наши дни в Киргизии и Узбекистане, не говоря о других группировках вроде «Организации исламского действия» из Ирака или египетской организации «Джихад» и многих других.

Как отмечает А.И. Игнатенко, существует значительное количество экстремистских объединений, которые в названиях имеют слова и выражения, однозначно коннотирующие с исламскими ценностями. Прежде всего, речь здесь идёт о словах «мусульмане», «ислам», «исламский».

Группировок с подобными названиями множество: «Исламский фронт спасения», «Исламская армия спасения», «Вооружённая исламская группа», «Исламский джихад», «Исламская армия Адена-Абйяна», «Ашкари Исламийя», оно же «Исламское воинство», «Исламский фронт освобождения Моро», «Организация исламского действия», «Исламская армия освобождения святынь», «Исламская армия муджахедов», «Исламская освободительная армия», «Исламское движение Узбекистана», «Исламский национальный фронт». Особенно примечательна здесь международная организация «Всемирный исламский фронт борьбы против иудеев и крестоносцев», созданная «аль-Каидой», а также египетским «Джихадом» и Ассоциацией пакистанских улемов (Jamiat-ul-Ulema-e-Pakistan) и другими влиятельными в исламском мире организациями. Некоторые из названий представляют собой аббревиатуры, которые также в сокращённом виде содержат слово «исламский»: движение ХАМАС (от Харака аль-мукавама аль-ислямийя (арабск.) – «Движение исламского сопротивления», оно осуществляет свою борьбу на палестинских территориях, т. е. в секторе Газа и на Западном берегу Иордана); движение с подобным сокращённым названием (ХАМАС) существует и в Алжире.

Текстуальная идентичность может быть наглядно продемонстрирована на основе употребления в названиях сект выражений, содержащихся в Коране. Например, победа (фатх). Настоящее слово взято из суры 110 Корана («Помощь»):

> «Когда придёт помощь Божия и победа, и ты увидишь, как люди толпами будут вступать в веру Божию, тогда вознеси хвалу Господу твоему и проси у него прощения. Он благопреклонен к кающемуся».

Слово фатх присутствует в названиях: «Батальон победы» (Катиба аль-фатх), «Передовые отряды победы» (Таля’и‘ аль-фатх) из Египта. Широко известно самонаименование «Хизбалла» («Партия Аллаха»), которое используют многие шиитские и суннитские группировки. Примечательно, что в Коране «партия Аллаха» противопоставлена «партии Сатаны». Наиболее известна организация «Хизбалла», которая действует в Ливане, отмечено возникновение группировок с таким же названием в Саудовской Аравии («Партия

Аллаха в Хиджазе»), Турции (существует до сих пор), Ливии, Судане, Узбекистане, иракском Курдистане.

Могут употребляться и другие коранические аллюзии, например «Прямой путь» (Ас-сират аль-мустаким) из Марокко. Используется также и слово ан-нур («Свет», согласно 24-й суре Корана). В Ливане, в частности, существует «Отряд Света» (Усба ан-Нур), отделившийся от «Отряда партизан» (Усба аль-ансар).

Примечательно, что в Коране находят идеологическое обоснование пути всех последующих реформ в исламе, которому соответствует часто употребляемое слово ислах. Оно означает «примирение, устроение, исправление, устройство». Есть группировки, в названии которых присутствует это слово: «Движение реформы» (Харака аль-ислах), «Партия реформы» (Хизб аль-ислах), «Реформа и вызов» (аль-Ислах ва-т-тахадди), «Комитет доброго совета и исправления», или «Комитет совета и реформы» (Ляджна ан-насиха ва-ль-ислах, английское название: *Advice and Reformation Committee*), «Движение единобожия и реформы» (Харака ат-тавхид ва-ль-ислах).

В названиях исламистских группировок может употребляться слово «Аллах» или имя пророка Мухаммада. Так, имя Аллаха присутствует в названии упомянутых выше «Партий Аллаха», а также в других названиях: «Воинство Аллаха» (Джунд Аллах, Алжир, вооружённое крыло «Алжирского исламского движения»), Исламская бригада «Джундулла» (Россия, группировка муджахедов под командованием полевого командира «амира Супьяна»), «Сторонники Аллаха» (Ансар Аллах), присутствовавшие в Алжире, Ливии, Ливане, Аргентине, Панаме; есть даже группировка «Батальоны Милосердного (Аллаха)» (Ката'иб ар-Рахман, Эритрея).

Имя пророка Мухаммада включено в названия таких групп, как «Армия Мухаммада» (Джайш Мухаммад, Иордания), «Джайш-и-Мухаммед» (Пакистан–Индия, Джамму и Кашмир), «Молодёжь Мухаммада» (Шабаб Мухаммад), она же «Группа Военно-технического колледжа» (Джама'а куллийя аль-фанний аль-аскарийя), она же «Группа Салиха Сиррийя» (Египет, 1970-е), «Батальоны Мухаммада» (Ката'иб Мухаммад, Сирия, 1960-е). К этой группе названий относится и «Армия Корана» (Джайш аль-Кур'ан, Ирак, воинственные группы курдов-суннитов, выступавших в 1985 и 1987 против политического режима Саддама Хусейна в иракском Курдистане).

Примечательно, что исламские группировки нередко принимают в качестве названия имена выдающихся деятелей ислама в давние и недавние времена: «Группа Абу-Зарра аль-Гуфари» (Иордания) – по имени сподвижника Пророка, «Полки имама Мусы ас-Садра» (Ливан) – по имени одного из основателей современного шиитского движения в стране, загадочно исчезнувшего в Ливии в 1978 году. На палестинских территориях действуют «Боевые отряды Изз-ад-Дина аль-Кассама» (вооружённое крыло палестинской организации ХАМАС), названные по имени исламского дея-

теля, который погиб в Палестине в 1935 году. В последнее время в Египте проявили себя «Кутбовцы» (по имени Сайида Кутба, радикального идеолога организации «Братья-мусульмане»).

Нарративные структуры, выполняющие политико-идентификационную функцию, присутствуют в наименованиях ряда группировок (в том числе военизированных) через использование историко-географических названий, имеющих определённый символический смысл. Например, Бадр: здесь – аллюзия на известную в исламской истории битву при Бадре (624 г.), когда малочисленный отряд мусульман под командованием пророка Мухаммада (приблизительно 315 человек) одолел идолопоклонников. Битвой при Бадре было положено начало успешной борьбе мусульман против их врагов в Медине, Мекке и во всей Аравии. В данном случае имеется в виду неизбежная победа мусульман, которые начинают войну с врагом в неблагоприятных для себя условиях. Это название достаточно широко используется: «Корпус Бадр» или военное крыло «Высшего совета исламской революции в Ираке», также лагеря «Бадр-1», «Бадр-2» в Афганистане.

Соотнесённость с историко-географическим названием Ярмук выражает веру в сокрушительную победу мусульман над государствами неверных. В 636 году арабы под предводительством Халида Ибн-аль-Валида (прозвище – «Меч ислама», Сайф Аллах) разгромили византийцев в битве на реке Ярмук, протекающей по территории современной Иордании, в результате чего большая часть Палестины и Сирии, до того момента принадлежавших Византии, оказалась в руках арабов. Семнадцатого июля 2002 сайт «Кавказ-Центр» сообщил о существовании единого кабардино-балкарского джамаата «Ярмук» и опубликовал интервью с его руководителем по имени Сейфулла (или Сейфуллай – оба варианта прозвища – явное заимствование прозвища Халида Ибн-аль-Валида, или «Меч ислама»). Этот амир громогласно заявил, что на территории Кабардино-Балкарии действуют уже более тысячи муджахедов. А целью джамаата является защита ислама и борьба против неверных в лице Российской Империи, а также против местного, как утверждает этот амир, «диктаторского марионеточного режима». Есть сведения о действиях членов данного джамаата и в Карачаево-Черкесии.

В названиях значительного ряда группировок присутствуют определённые категории исламского религиозного учения или политической доктрины – например «Присяга» (аль-Бай‘а, небольшая группировка, действовавшая в Египте в первой половине 1980-х), «Клятва верности Имаму» (Мубая‘а аль-Имам, Иордания), «Обещание» (аль-Ва‘д, Египет).

Однако рассмотрение текстуальной идентичности в исламе только на уровне идеологических систем, или, иными словами, метанарративов представляется недостаточной. Культура повседневности ислама также укоренена в специфической текстуальности. Множественные формальные и неформальные регуляторы повсед-

невной жизни мусульман имеют текстуальные источники. Вообще говоря, текстуальные структуры, пронизывающие повседневность, имеют универсальную природу и общечеловеческий внеисторический характер. Но применительно к проблеме текстуальной идентичности в исламе особый интерес представляют так называемые исламские стили жизни – мазхабы.

Для мусульман существует только один основополагающий текстуальный регламент – Священный Коран, который есть «руководство для богобоязненных» (сура 2, аят 2). Частями Книги Аллаха признаны также Тора Мусы, Псалтырь Дауда и Евангелие Исы. Однако именно Коран Мухаммеда удостоверяет истинность всех предшествующих книг. Любое иное руководство – не от Бога, но от людей. Пророк Иса обличал иудеев как раз из-за того, что те, «оставив заповедь Божью, держатся предания человеческого» (*Евангелие от Марка* 7:8).

Вторым текстуальным источником регулирования повседневной активности мусульманина является Сунна – достоверные хадисы (изречения) пророка Мухаммеда. Сунна не подменяет Коран, но раскрывает его. Коран может существовать без Сунны, а Сунна без Корана – нет. Ко времени аль-Бухари (IX век) было известно около 600 тысяч изречений пророка. Понятно, что среди них могли оказаться ложно приписываемые изречения или слова, сказанные по случаю. Критерием достоверности является согласие хадиса с Кораном. Поэтому количество достоверных хадисов оказалось на несколько порядков ниже.

Однако необходим посредник между текстуальными структурами шариата и повседневной жизнью мусульманина. Таким медиатором является «логика» (кийяс). Уже из самого характера классификации Сунны ясно, что существует ещё один критерий для согласования своей жизни с шариатом – это логика (кийяс). Ни Коран, ни тем более Сунна не могут очертить поведение во всех возможных жизненных ситуациях. В нестандартной ситуации мусульманин должен полагаться на логику, т. е. действовать рассудительно и последовательно – принимать решения на основании умозаключений, предпосылками которых являются аяты Корана. Однако логика, подобно Сунне, имеет вспомогательное значение. Иблис на основании логики пришёл к неверию, а пророк Ибрагим, пренебрегши логикой, спасся. Но в большинстве случаев логика позволяет навести мосты к прямому пути спасения. Лишённый логики человек (мыслящий бессвязно) не способен даже понять, о чём говорится в Священном Коране, и тем более применить его в своей жизни.

Особым текстуально-регулятивным феноменом в исламе является догмат (иджма). Иногда логические выводы, построенные на разных аятах Корана, могут противоречить друг другу. Логика может обосновывать Сунну (при отборе хадисов), но Коран выше логики. Для пресечения разногласий мусульмане руководствуются иджмой – соборным мнением богословов. Иджма появляется

тогда, когда частное богословское мнение (райя, фетва) получает одобрение уважаемых мусульман и закрепляется традицией. Но возможны ситуации «текстуальной аномии»: партикулярность и многообразие повседневной жизни не обнаруживают буквальных корреляций в сакральных текстах. В таких случаях в дело вступают мазхабы. Мазхаб – это не столько «правовая школа», сколько «стиль жизни». Мазхабы обосновывают основополагающие модусы текстуальной идентичности, увязывают профанически-детерминированную частную жизнь и вневременность сакральных текстуальных императивов.

К настоящему времени среди мусульман-суннитов распространены четыре мазхаба: ханифиты, маликиты, шафииты и ханбалиты. В главном все они сходятся: основное руководство – это Коран, раскрываемый через Сунну, догматы и логику. В остальном же между мазхабами существуют различия. Отечественный исламовед А. Иваненко приводит типологические характеристики указанных мазхабов. Ханифиты – это приверженцы «конформистского стиля». Они полагают, что в ряде случаев мусульмане могут придерживаться местного (неарабского) обычая (урф, адат), разумеется, если тот явно не противоречит Корану. Основоположником этого стиля был учёный иранского происхождения Абу Ханифа (699–767). В своей приверженности обычаю ханифиты могут приближаться к конформизму, поскольку из-за понятия «истисхан» (предпочтение) они предпочитают традицию собственному суждению. Однако обычай можно трактовать как попытку увязать региональную специфику и исламскую традицию. Ханифитский стиль получил распространение на Севере – от Европы до Китая, среди неарабских народов, культура и обычаи которых не препятствовали приближению к Единому Богу.

Маликиты – это приверженцы «интуитивного стиля». Подобно ханифитам, они допускают руководство обычаем, делая поправку: обычай этот должен быть мединским (арабским), так как там сложилась наиболее благоприятная культурно-историческая среда для проповедей пророка Мухаммеда. Основателем этого стиля являлся арабский учёный Малик ибн Анас (715–795). Самым ярким и существенным отличием маликитского стиля выступает индивидуальная религиозно-нравственная интуиция, или совесть (принцип «истислах», букв.: «удобство»). Маликитский стиль получил распространение на Западе – в Северной Африке, среди народов, которые восприняли арабскую культуру.

Шафииты – это приверженцы «рационального стиля». В отличие от ханифитов и маликитов, они отвергают подавление (предпочтение – «истисхан») логики обычаем. Основателем этого стиля был учёный Мухаммед аш-Шафия (767–820). Кроме того, шафииты отрицают «совесть» маликитов как зыбкий критерий. В противовес шафииты предлагают в частных вопросах руководствоваться разумом, т. е. отыскивать в истории ислама прецеденты и на их основании делать умозаключения (принцип «истисхаб», букв.:

«увязка»). Шафиитский стиль получил распространение на Востоке – в Малайзии и Индонезии.

Ханбалиты – это приверженцы «ортодоксального стиля», специфическим отличием которого является скрупулёзное следование Сунне и отвержение любых нововведений. Основателем этого стиля был Ахмад ибн Ханбал (780–855). Ханбалитский стиль получил распространение на Юге – в Саудовской Аравии.

Мазхабы являются частично текстуально-детерминированными социальными практиками. Конечно, они имеют культурно-исторический континуитет своего воплощения. Ханифиты успешны в джихаде, но их иногда критикуют за то, что они подражают неверным. «Северный стиль» исторически показывал свою нестойкость. Ханбалиты, напротив, избегают подражания неверным, но их критикуют за слепое копирование жизни пророка, что равносильно его обожествлению. Хотя «южный стиль» самый стойкий. «Ортодоксальная» строгость оправдана тем, что его приверженцы являются хранителями такой исламской святыни, как Кааба в Мекке.

Интересно выделение некоторыми исламскими мыслителями мазхаба кафиров (неверных). Примечательно, что этот мазхаб носит принципиально вне-текстуальный, слабо упорядоченный характер. Мазхаб кафиров явно демонстрирует их место за пределами текстуальной идентичности. В своей жизни кафиры, как правило, руководствуются мнениями других людей, удовольствиями, модой, законами, принятыми «бессовестными политиками»; обычаями – результатами векового невежества; или интуицией – причём голос совести здесь неотличим от нашёптываний шайтанов; и ещё логикой, лишённой твёрдого основания, и т. п.

Нарративная идентичность в исламе выступает как результат интегрированной совокупности социальных практик самого широкого спектра – это и герменевтические процедуры, идеологические манифестации, и нормативно-регулятивные механизмы. Проблема нарративной и текстуальных идентичностей, которую мы рассмотрели на основании анализа исламской культуры, заслуживает, безусловно, лучшей участи, чем присутствие в качестве маргинальной темы постмодернистского дискурса. Тем более что в условиях ризоматического порядка «постсовременности», в условиях мультикультурности или псевдомультикультурности мы всё чаще и чаще сталкиваемся с противостоянием «текстуальных идентичностей», глядящих друг на друга с высоты своих сакральных или псевдосакральных текстуальных традиций.

КУДА УЕХАЛ «ЦИРК»?

Мария Мацевич[1]

Abstract

The article describes conditions, which determine a biological way of adaptation and behavior, as well as a type of civil existence, a type of the writing and thinking style. The moral of the represented text is that the ideological space of *Europeanness* just as the cohesion of Belarusian people is a unity against a «law», «political discourse». Belarusian «chronotopos» does not have borders of its own, since the alien, i. e. the other is something that has not yet managed to get into the «ethnocentric», personified «Belarusian space», the space of an «open identity».

Keywords: architecture, postmodern, still life, ethnocentrism, identity, the otherness.

«В хрустальные дворцы на курьих ножках
Я даже лёгкой тенью не войду».
Осип Мандельштам

«Пока эстетики как таковой нет, нет и
того, что не было бы эстетикой».
Сергей Аверинцев

Наука изучает, прежде всего, вещи и процессы, чтобы дать человеку возможность жить в новом предметном мире. Однако вещь – это название, за которым скрывается сама сущность, само бытие. Это – имя, обозначающее лишь наши оправдания, которые мы ждём для объяснения наличной действительности. Но вещи продолжают оставаться только материальными точками, с которыми нас связывает жизнь. Что отличает чистое единичное бытие вещи от её небытия? Что отличает данную, вот только эту, вещь от такой же внешне подобной, иной? Где эта грань между нечто и ничто, между единым и многим?

Именно суть вещей, то сущее, которым каждая из них отличается от любой другой, та всевластная истина, благодаря которой мы можем говорить о наличии, остаётся извечной тайной. В лучшем случае мы познаём только то, как вещи соотносятся, как действуют друг на друга. Мы эксплицируем различные содержания, а природа остаётся сокрытой. Ведь они (вещи) бытийствуют в единой целокупности и могут,

[1] Мария Янушевна Мацевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белгосуниверситета (г. Минск, Беларусь).

дополняя друг друга, становиться причинами «метафизических» изменений. Ибо всё сущее есть одно бесконечное существо, которое в единичных вещах выражает свою вечно равную самотождественную природу; взаимодействие различных вещей – это взаимодействие различных состояний всеединого.

Естествознание выделяет в вещах непосредственно данное, адекватное, объективное. Философов же интересуют прежде всего акты «оценки» и «воления», сфера «значимости». Мы не можем сказать, что нечто есть или его нет. Мы изначально обременяем эти утверждения модальностью. Ибо наши «познавательные» усилия – следствие того, что происходит в нас самих. Не только то, что происходит между вещами, но и то, что творится в них, представляет настоящее реальное явление. Наш субъективный мир – единственный случай, в котором мы познаём внутреннюю природу вещи и имеем *cognitionem rei*, а не только *cognitionem circa rem*. Единственный путь составить себе представление о внутренней сущности, природе вещей – это мыслить их по аналогии с нами. Но «значимое» по возможности освобождено от притязаний индивидуального сознания. Оно очищено от субъективности и чисто объективно в той форме, в какой естественно-научная объективность занимается поиском действительных предметов; «объективность» в поле «значимости» – «чистота» актов и деятельности мышления, оценки и воления.

Предметы требуют от нас своего права на осмысление. Оказывается, что предметы – это то, что противопоставляется мне и моим мыслям как трансцендентное. При их опрашивании мы получаем ответ, зависимый от направлений вопроса. И рядом с осознанием физической действительности поднимается вопрос о признании особого статуса значения, должного.

Ещё Кант отмечал, что существование не есть общее свойство всех вещей, и сущее не есть общий род, определяемый этим свойством. Это явилось знамением разрыва наук о сущем и наук о сущем «как таковом», знамением того, что мы вообще ничего не утверждаем о действительности, а, скорее, утверждаем нечто об утверждениях о действительности.

> «...Если я мыслю вещи посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя её), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавляется».[2]

Существование не является настоящим предикатом. Существование есть определённое свойство понятий, и оно не выразимо реальными предикатами, выражающими свойства вещей.

Вопросы существования – вопросы существования категориально определённых объектов, образующих соответствующий универсум. Но объекты различных универсумов разнородны; то есть группы взаимоисключающих предикатов, выражающих возможные

---

2 Кант И. *Сочинения в 6-ти томах*. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 521.

свойства и отношения объектов данного универсума, принципиально неприменимы к объектам другого универсума.

Ещё в начале XX века немецко-американский психолог Вольфган Кёллер поставил на курицах занимательный эксперимент. Перед курицей размещались два квадрата: один квадрат – светло-серый, а другой – тёмно-серый. На оба квадрата насыпались зёрна: на более светлом квадрате они лежали свободно, а на более тёмном – приклеены так, что курица, которая пыталась клевать эти зёрна, не получала эффекта. Постепенно курица приучалась направляться к более светлому квадрату. Кёллер задался вопросом: курица реагирует на цвет или на свет? Он решил дать курице два других квадрата – такой же тёмно-серый и ещё более тёмный. Прежний, более тёмный, квадрат становился в новой паре относительно более светлым. К какому же квадрату шла курица? Оказывается, она сразу же направлялась к более светлому квадрату, который был отрицательным, и игнорировала квадрат, которого прежде не было. Следовательно, она реагировала не на абсолютный цвет квадрата, а на отношение между двумя квадратами. Для закрепления окончательных выводов эксперимента Кёллер оставил светло-серый квадрат, который в первом опыте был положительным, и рядом с ним положил ещё более светлый квадрат, почти белый, которого раньше не было. В этом последнем опыте курица никогда не шла на светло-серый квадрат, а, наоборот, шла на белый квадрат.[3]

> «Курица обычно подходит к новому, белому листу бумаги, который она видит в первый раз, и даёт отрицательную реакцию на светло-серый лист бумаги, на который у неё путём длительной дрессировки была укреплена и упрочена положительная реакция выбора. Как объяснить в данном случае поведение курицы? Кёллер объясняет его так. Белый лист бумаги в новом сочетании занял место светло-серого в старой паре. Он исполнял ту же функцию более светлого из двух тонов. Дрессировка курицы была выработана не на абсолютную темноту или светлость тона, а на относительную. Курица реагировала на более светлый тон. Она перенесла отношение с основной пары, бывшей в первых опытах, на критическую».[4]

К сожалению учёных и к счастью курицы, она, очевидно, реагировала не на содержание и даже не на форму, как заметили бы философы, а на «отношения между». Оказывается, есть некий «общеусреднённый», элементарный тип анализа ситуаций, когда мы, как и курица, реагируем не на признаки, качества, а всего лишь на разницу потенциалов.

Если у годовалого ребёнка забрать игрушку и спрятать её за спину, он успокоится. Он, как и курица, перестанет видеть при-

---

3 Köhler W. Simple Structural Functions in the Chimpanzee and in the Chicken // W.D. Ellis (ed.) *A Sourcebook of Gestalt Psychology*. London: K. Paul, 1938. P. 217–224.

4 Выготский Л.С., Лурия А.Р. *Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребёнок.* § 3. М.: Педагогика-пресс, 1993.

манку и не будет искать её далее. Приманка исчезла, куда – вопрос философский. Совсем иначе поступают сороки и дети уже 3–5 лет. Обнаружив, что приманка исчезла, они начинают бежать за ней, искать, требовать, ожидать появления вновь. Курицы, как и годовалые дети, живут на всём готовом, им не нужно заниматься поиском пищи, беспокоиться о своей безопасности. В той среде, в которой существуют белорусы, – всегда есть пища (пропаганда), им никогда не надо было думать о том, чтобы принять единственно правильное решение (как бедной сороке) в экстренных ситуациях. Курицы, живя под опекой человека, поглупели. Что же происходит с белорусами?

Изменения, возникающие в структуре экономики, политики, философии, искусства, синхронны, более того, и архитектура, и пространство социальной организации общества также подчиняются единым закономерностям. Это ещё в XIX веке стиль мышления из философии транслировался в архитектуру, сегодня философия и архитектура находятся более чем в странной бинарной оппозиции, кроме того, в контексте современных культурологических реалий им порой приходится занимать виртуализируемые позиции. Культура как бы «выворачивается наизнанку».

> «От прошлого культура отграничивается ясно выраженной точкой начала, где всё начинается сначала и как бы на пустом месте. Всё, что было до этой точки, однородно, оно обобщается негативным отношением к себе. Его следует сбросить с “парохода современности”. Характерна сама история слова “бросить”. Участники альманаха обсуждали несколько вариантов – “выбросить”, “сбросить”, – но Маяковский сказал: “Сбросить – это как будто они там были, нет, надо бросить с парохода...”»[5].

Попробуйте обратиться к белорусам с вопросом, в чём состоит красота их родного города, они ответят, что это – ухоженные дома, ухоженные парки и дороги, чистые улицы, яркие здания, подсветка. Для тех же из нас, для кого популярные образы красоты потускнели от постоянного тиражирования, единственным утешением по-прежнему видится советская белорусская архитектура. Если «сталинский ампир» был столь «силён» и владел столькими душами, то имеются ли сегодня основания надеяться на доминирование подобной архитектурной стилистики над умами и вкусами? Возникает и ещё один существенный вопрос: насколько то или иное здание может сохранять свою функциональную жизнеспособность, когда сегодня метафизика вкуса опирается на пассивное согласие непросвещённого большинства, а не поддерживается профессионализмом образованного меньшинства? Парадокс заключается в том, что никогда ещё в истории Беларуси не существовал такой колоссальный разрыв между «образованным», воспитанным, вкусом и популистским мнением толпы. И хотя ещё не столь давно вкус

5 Паперный В. *Культура Два*. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 41.

масс подчинялся качеству, профессионализму, сегодня в Беларуси доминирует архитектурное естество сытых масс. Для них строящиеся в стране здания – равнодушная социальная условность, приносящая комфорт и успокоение.

Появление на Кальварийской улице Минска нового корпуса Института журналистики Белорусского государственного университета не способствовало ни рождению великих публицистов, журналистов, ни появлению значимых философов, а, скорее, наоборот – их кончине. Правда, после того как журналисты, философы въехали в новое здание, оно тут же перестало быть долгостроем, превратившись в привычное идеологическое явление со знаком качества. И всё же переезд имел своё положительное значение, поколебав убеждённость естественников, что философия занимается прежде всего имитацией видимых явлений. Оказывается, тем же самым занимается и современная архитектура, а также политика, а недостатки вышеозначенных фактов можно списать на издержки постмодерна. В определённом смысле новый корпус сыграл роль «расширителя пространства», выхода за пределы непосредственного восприятия. Новое вкусовое видение предполагает, что ценность здания зависит от способа интеллектуализируемого мировидения, от мистического эликсира и эссенции комфортности. Ведь до тех пор пока философы не выехали из старого здания, они настолько были погружены в стиль своего времени, своей онтологической сути,[6] что любой другой казался им таким же нелепым, как «горшок» Свинопаса. Сократ в *Филебе* Платона говорил:

> «Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть красоту живых существ и картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и построяемые с помощью линеек и угломеров … я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему удовольствия, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания. Есть и цвета, носящие тот же самый характер»[7].

Сегодня красота пространства свелась к системе делопроизводства, системе дифференциации функций. Ещё английский художник Дж. Констебл писал, что предмет искусства можно найти под каждым забором, однако в цели и задачи профессионала ставилось следующее:

> «Прекрасное заключается в природе и встречается в действительности в разнообразнейших формах. Поскольку прекрасное обнаруживают в природе, оно принадлежит искусству или, точнее, художнику,

[6] Мацевич И.Я. Топография пространства образования от организации к управлению // *Кіраванне ў адукацыі*. 2010. № 12. С. 43–50.

[7] Платон. *Собр. соч.: в 4-х тт*. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 58–59.

который умеет его увидеть в природе. Поскольку прекрасное реально и видимо, в нём самом заложено его художественное выражение. Но художник не вправе усилить это выражение. Он может касаться его лишь с опасностью исказить, а значит, ослабить его. Данное природное прекрасное выше всех условностей»[8].

В Беларуси конфликт формы и содержания новых зданий, конфликт эстетического пространства городов – конфликт социальный, идеологический, «тех, кто не меняет белья, кто может поставить себя вне людей света»[9]. Жанровое пространство современной белорусской культуры – пространство натюрморта, бутафории.

> «На каждого художника приходится десяток теоретиков. И роль главного теоретика, главного суперарбитра художественной жизни берёт на себя государство. Отныне искусство становится общественным достоянием и важным социальным фактором. Государство распространяет искусство, государство следит за воздействием искусства, с помощью искусства государство проводит воспитание народа…»[10].

Художник, философ перестали видеть в мире арену разыгрываемых событий, действий, трагедий. Их отныне интересует состояние предметов. Предметы можно расставлять, раскладывать, сортировать. Художественный процесс постепенно заменяется дизайном. Дизайнеры перенесли свой «предметный» вкус, способ бытия и на человека, и на пейзаж, и на метафизику. Натюрморт превратился в особое художественное мировидение.

В чём же суть «философии натюрморта»? Главное – бессодержательность. С вышеуказанной точки зрения то пространство, в котором мы живём и думаем, выступает отныне некой лабораторией опытов над фактурой, краской, светом, воздухом. Наши новые корпуса, «отреставрированные» здания не предполагают, что граждане республики будут заниматься здесь созиданием «высоких смыслов», они рассчитаны только на смотрение. Это – нечто, вырванное из стилистики самих повседневных отношений, из стилистики повседневного потребительства. Исторические сооружения сносятся, ломаются, портятся в контексте невежественной реставрации не потому, что они были «под угрозой», а потому что они вступают в противоречие с утилитаристскими потребностями иерархов, потому что они противоречат иерархически государственно-эстетическому видению мира. Художественная ценность зданий всё больше отождествляется с материальной ценностью применяемых материалов. Архитекторы, художники становятся

---

8 Кларк К. *Пейзаж в искусстве.* Перев. с англ. Н.Н. Тихонова. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 190.

9 Кларк, указ. соч., с. 191.

10 Виппер Б.Р. *Проблема и развитие натюрморта.* СПб: Азбука-классика, 2005. С. 49.

чиновниками. Мир удвоился, две половинки мимикрировали относительно друг друга: искусство «уплощалось» под жизнь, а жизнь «уплощилась» под глянец. Государственное, эстетическое и целесообразное слились воедино.[11]

Все мы как представители *homo* нуждаемся в «норе» и «убежище». Прочность, добротность «укрывающего» пространства больше показывают, чем прячут. «Укрытие» – это не только то, что защищает нас от внешней среды. «Хата», «жильё», «квартира», «рабочее место» – особая реальность, сквозь которую проступает образ белорусского гражданина (жителя, «жателя», сеятеля и т. д.), им же созданный, а «пространство» есть лишь инструмент проявления вышеуказанного. В этом смысле архитектура, дизайн – провокация бессознательного, они постоянно преображают тело и сознание, пытаясь сделать их доступными для Другого, позволяя увидеть то, что ранее было «невыносимо», позволяя обозреть невидимость Иного (например, европейца). Для большинства интеллектуализируемых «минчан», да и белорусов в целом, «европейскость» – идеализируемое изображение-фетиш. Но это идеализируемое изображение уже давно перестало отражать реальность. Химеризация всегда происходит одновременно с обесцениванием, отрицанием непосредственной реальности.

«Строительство» – отнюдь не меньшая страсть человека, чем жажда богатства. Причём, в отличие от многих других страстей, она никогда не покидает человека. Существует, следовательно, и «полифония стройки», «полифония евроремонта», «музыка» их самооправдания и оправдания перед теми, кто от неё страдает. Этот механизм опрокинул цивилизованные принципы разделения властей, в том числе древнейший из них: разделение духовной и политической власти. «Главные» архитекторы городов Беларуси восстановили архаический принцип единства царств, священства и пророчества, когда архитектор (вождь) одновременно выступает и как носитель политической власти, и как жрец, носитель культовых начал, и как «один из теоретиков», носитель пророческой идеи. Вопрос не в том, что за культурный феномен представляют современные архитектурные формы Волковыска, Орши, Лиды, Минска и так далее, вопрос в том, как быть «правыми» в нашем бытии. Если вы не воевали внутри, вы будете воевать вовне (это и есть полифония метаязыка власти «евроремонтов»).

Переезд журналистов, философов на Кальварийскую улицу столкнул участников этих событий лицом к лицу с моделью «прелестной картинки», которая в силу её великолепия рухнула, как карточный домик, обнаружив абсолютную жестокость и недопустимость реальности. С помощью генезиса современной архитектуры сегодня воочию можно обозреть невидимые руины «глянцевого экзистенциализма» и бастионы «гендеризма». В частности, изучение современного Минска иногородней молодёжью начинается с

[11] Паперный, указ. соч.

«Макдоналдса», ж/д вокзала, «переформатированного» Большого театра оперы и балета. Но «метафизику города» никто откровенно не понимает. За способностью меняться нельзя найти «Я» города. Похоже на то, что Минск выжил как город и как фигура брендовая, геополитическая, но не онтологическая, семантическая.

Отказываясь от своей естественной оболочки, «минчане» творили своё «Я» по изображению. Мода подразумевает тесное сотрудничество между создателем и моделью, хотя порой трудно определить, чьё же влияние сильнее. Минск стал, в первую очередь, не тем, что он представляет, а тем, что изображала и преображала «белорусская идеология». Он отрицает ровно столько же, сколько утверждает; создаёт столько же, сколь и разрушает, раскрывает столько же, сколь и умалчивает.

Никогда ещё, ни в одну эпоху, мы не пережёвывали такого количества «куриности», сколько потребляем сейчас. Но одновременно мы-то и не в состоянии её оценить. Мы никогда не видим только «экземпляр», «экземпляр» никогда не является зрелищем в чистом виде. В действительности мы воспринимаем «экземпляры» лишь в той особой форме обнажённости, которую получили от «анестезированности» и «эксгибиционизма» современной культуры.

Белорусы, как и любая несчастная «курица», ежесекундно меняют положение своего «клювика» в поисках корма, наиболее точного, выгодного, исчерпывающего. Таким образом они надеются остаться вечно сытой нацией, запомниться хотя бы одному «петуху», от которого зависит их жизнь. Они не пребывают в оцепенении от увиденного, происходящего, а просто живут, не рассчитывая на сочувствие окружающих, «клюют», «клюют», «клюют»… Речь в статье – не о презрении к домашним птицам, курице, белорусам как таковым, а об эстетике, многообразии вкусовых пристрастий и экзистенциальных вызовах. В чужой курятник со своим уставом не ходят. Возможно, по этой же причине настоящие «курицы» честнее и благороднее отдельных млекопитающих. «Курицу» не сдержать. Она намеренно кудахчет, квохчет, роясь, купаясь в грязи, перемещаясь, отпечатываясь, трансформируясь на всём протяжении полотна «чернозёма жизни».

На данный момент, хотелось бы заметить, эстетическое, стилистическое, жанровое пространство того или иного белорусского города может быть понято как своего рода этнология, автобиография, интерпретация нашей жизни в «развитой» стране, связанной с эпохальным кризисом идентичности. Что же представляет собой этот глобальный кризис идентичности? С одной стороны, постмодернистская идеология предписывает нам действовать и мечтать таким образом, чтобы добиться ситуации, в которой никто не чувствует себя исключённым из общей цивилизации, в которой каждый может быть в состоянии найти язык, подобающий его собственной идентичности, и некоторые символы его собственной культуры. С другой стороны, очевиден и трагически прагматичен кризис идентичности.

Методологически фиксируются две решительно противоположные, но не диалектически, тенденции: неопределённости и имманентности, «локализации» и «глобализации». Имеются в виду разные гендерные ориентации, деколонизация, сепаратизм, с одной стороны, и имперские амбиции, парки высоких технологий, СМИ вакцинация – с другой. В целом, «культурный постмодернизм» взял себе за правило мутировать в «геноцид постмодерна» (свидетелями тому Палестина, Босния, Косово, Сербия, Ирак, Тибет, Гаити и т. д.). «Культурный постмодернизм» повлёк за собой метастазы стерильного, манерного китча политкорректности, толерантности, мультикультурализма, смешной тупиковой игры или просто рекламы СМИ. На перечисленные процессы, изменения мир и откликнулся таким явлением, как постмодерн.

Вышеозначенное подводит читателя к выводу о том, что каждый из нас является свидетелем расширения постмодернизма в постмодерн. Неопределённости бывшего постмодернизма превратились в трайбализм (флуктуации диктаторских постколониальных замашек). Хотим мы этого или не хотим, ужасные факты постмодерна вторгаются в нашу жизнь: проблемы диаспор, миграции, беженцы, кризис общечеловеческих ценностей и т. д. Призрак бродит по Европе и миру, но не коммунизма, а «Призрак Идентичности».

Следуя логике и риторике доктора искусствоведения Института востоковедения РАН (Москва) Ш.М. Шукурова, «Чужое» обычно воспринимается как более мягкое «Другое» или иное, осуществляемое по схеме «Я–Ты», «Мы–Они». Между тем эта парадигма не редуцируема при обращении к современному белорусскому контексту, где понятие «этноцентризма» превосходит конкретные онтологические рамки культуры.

Форсированно урбанизирующийся мир обладает рядом существенных характеристик. Не выпадает из этого ряда и Республика Беларусь. Мир этот антропоцентричен, или, ещё точнее, «этноцентричен». Антропоцентричность «ментального мира» может быть осмыслена настолько широко в пространстве, насколько это позволяет делать географический обзор отреставрированных реструктурированных зданий, памятников, городов на территории Беларуси. Нельзя не принимать во внимание и долговременную актуальность многочисленных разноязыких и разновременных легенд, сказаний, закрепляющих образ «власти» в истории рождённого ею макропространства белорусской культуры.

Насильственно, искусственно плюралистически «персонифицированный» мир современной Европы, как и мир белорусской культуры, это – мир, реальность которого основывается на парадоксальном убеждении в его сверхреальных, фантастических признаках. Идеологическое единство европейцев, как и сплочённость белорусского народа, есть единство перед «законом», «политическим дискурсом», что на самом деле и есть рукотворное воплощение философии жизни мэра, министра, канцлера, президента. Таким образом изменяется направленность художественного мыш-

ления граждан. Политиками, как и философами, выстраивается новое пространство мысли, соответственно, вводятся новые принципы овеществления смысла. Мы можем постоянно видеть фактически непрекращающуюся семантическую и эпистемологическую проработку «властного пространства» в тесной сопряжённости с характером его образа. Загадочность, фантастичность и опасность этого пространства обусловлены статусом его олицетворителя (правителя, идеолога, пророка): только он способен охватить это пространство в единстве обозначенной самости, «другости» и чуждости.[12]

«Пространству белорусской власти» свойственно постоянное устремление к расширению своих границ, границ онтологической сферы. У выбранного «хронотопа» не существует границ своего, ибо чужое, другое – это то, что ещё просто не успело войти в «этноцентрированное», персонифицированное «белорусское пространство», пространство «открытой идентичности»[13].

12 Шукуров Ш.М. Александр Македонский: метаистория образа // *Чужое: опыты преодоления. Очерки по истории культуры Средиземноморья*. М.: Алетейа, 1999. С. 33–62, 45.

13 Термин введён Мишелем Фуко, а по отношению к Республике Беларусь активно используется философом Ольгой Шпарагой.

ФИЛОСОФИЯ СТЕНЫ

Борис Домбровский[1]

Abstract

In a culture, which is understood as a complex of prohibitions, the phenomenon of wall as incarnate prohibition is examined. The role of wall is probed in a historical aspect, and the fragment of wall as substrate in fine art. Certain locus of walls as the crossing of rays of direct and reverse prospects, jointly adopted a positive prospect. On the example of graffiti, the concept of negative prospect is introduced. It is noted that integral appearance in a negative prospect disintegrates to pieces. The destruction of image is explained by the influence of wall as an incarnate metaphysical prohibition. The interpreting of the phenomenon of wall is the object of study of apophatic philosophy.

Keywords: wall, prospect, prohibition, apophatic philosophy.

Motto: И да созиждутся стены
Иерусалимския.
Пс. 50.21

1. Феномен стены

1.1. С двух сторон одной стены

В настоящей статье речь пойдёт о таком всем знакомом феномене, как стена. Стена – это не только стена комнаты, в которой пишутся эти строки, это также стена моего дома, а равно и остатки крепостной стены моего города. Вместе с тем это и стены, всё ещё возвышающиеся на земле (например, Великая китайская стена, многие кремлёвские стены, стены храмов), и стены, лишь упоминаемые в истории человечества (как стены Иерихона или стена, на которой пророк Даниил прочитал: «Сосчитал, измерил, взвесил», и т. д., и т. п.). При рассмотрении интересующего нас феномена стены будут использоваться синонимичные выражения, но исключительно в прямом значении, то есть метафоры, например «стена леса» или «стена дождя», загодя исключаются. Обобщая приведённые примеры, дадим определение стены в первом приближении: *стена* – это такое сооружение в трёхмерном пространстве, у которого значимыми являются две координаты – высота и длина, тогда как толщина зависит от высоты и чаще всего определяется соображениями ситуационного

[1] Борис Домбровский – кандидат философских наук, доцент (г. Львов, Украина).

характера. Из этого определения может быть сделан теоретический вывод: стена есть ограничение пространства, или – попросту – граница. Словечко «попросту» позволяет перейти из области эстетического (в изначальном значении этого эпитета, как его употреблял И. Кант) восприятия стены в область этическую, если трактовать границу, или стену, как запрет. Переход из одной области в другую приводит к расширению изначального рассматриваемого понятия стены. Оказывается, стеной не только можно, но и следует считать одежду: её ношение не столько желание, сколько санкция, нарушение которой эквивалентно нарушению запрета, относимого к морали. Мораль будет уже глубже этических правил, и ни при каких условиях связанный с нею запрет не может быть нарушен. Таким образом, феномен стены, по крайней мере в некоторых своих проявлениях, восходит к абсолютному запрету, который можно трактовать как запрет, происходящий не от людей.

Теперь остановимся на одном общем свойстве стены – разделении. Стена разделяет пространство на внутреннее и внешнее, изнанку и наружность, интерьер и экстерьер. Казалось бы, приведённые характеристики разделения незыблемы, несмотря на то что в определённых обстоятельствах или временн*ы*х рамках диктуемые стеной как запретом санкции могут быть ослаблены или даже ликвидированы: стены комнаты могут быть раздвижными, наружные стены дома, при его достройке, могут быть превращены во внутренние, а крепостные стены города стать не более чем границей пешеходной зоны. В этих метаморфозах место размещения стены могло изменяться, но не менялась функция разделения стеной пространства на внутреннее и внешнее. И эта оппозиция внутреннего и внешнего сохранялась столь долго, сколько существовала стена как феномен человеческой культуры, которую и можно – в соответствии с основной функцией стены – определить как совокупность запретов.

Но вот в окультуренном пространстве в последнее время начали происходить знаменательные процессы – инвертирование внешнего и внутреннего, экстерьера и интерьера, изнанки и наружности. Примеры начнём искать в том, что буквально ближе человеку, – в одежде. Сегодня на майках, футболках, джемперах и свитерах фабричные этикетки намеренно пришивают снаружи, и даже швы, которые всегда составляли изнанку швейного изделия, выворачивают наружу.[2] К сказанному о вынесении элементов изнанки одежды вовне следует добавить демонстративный разрыв её частей (читай – частей стены) в тех местах, которые обеспечивают целостное восприятие фигуры. Интерьеры некоторых общественных помещений намеренно стилизуются под экстерьер, например кладка очищается от штукатурки или наклеиваются обои с рисунком кирпичной кладки. Зато внешняя сторона многих построенных во второй половине XX века зданий вначале маскирует

2 На Руси ещё недавно существовала примета: одетая по ошибке «шиворот-навыворот» одежда означала, что её обладатель «будет бит».

стену стеклянными фасадами, а затем, как во Дворце имени Жоржа Помпиду, выворачивает изнанку здания наружу. И это уже не конструктивизм, которым можно оправдать совершенно свободную поверхность стены жилого дома, поросшую со временем диким виноградом, а преднамеренный эстетизм, явочным порядком отвергающий «прекрасное» как ценность. Но удаётся ли при этом заменить «прекрасное» – «отвратительным»? Как кажется, нет, потому что оценки – это иерархия ценностей, которая не может быть инвертирована, а значит, и внутреннее не может стать внешним, что означает незыблемость стены как манифестации запрета: запрет как квинтэссенция закона никогда не может стать разрешением.[3]

Основание сделанного вывода об абсолютном характере запрета само требует уточнения, ведь эстетические оценки, как известно, относительны. Предположим, что внутреннее и внешнее, например, в городе, здании, несмотря на сохранившиеся стены, с точки зрения эстетических оценок одинаково. Это смешение внутреннего и внешнего можно, по всей видимости, охарактеризовать как «мерзость запустения». А где нет человека – там нет и стены как запрета, хотя физически она присутствует. Что же касается Дворца Помпиду, то его нутро постоянно обновляется происходящими в нём событиями, что и обеспечивает его функционирование в качестве выставочного центра и подчёркивает значимость внутренности здания, а не его внешнего вида.

Теперь предположим, что удалось вывернуть интерьер наружу, функционально сохранив внешнюю сторону стены. Это значит, что стена как запрет удвоила свою силу, актуализируя одновременно как внутреннее пространство, так и внешнее. Чувство удвоения запретной силы стены возникает, например, при приближении к тюремной стене. Будучи свободными и чувствуя себя «как дома», т. е. в интерьере пространства нашей свободы, мы одновременно воспринимаем экстерьер стены как запрет на пространство, куда нам вовсе не хочется попадать. Но если мы оказались внутри тюремной камеры не по своей воле, то интерьер стен оказывается – вследствие ограниченного жизненного пространства камеры – одновременно и экстерьером. Таким образом, двойная сила запрета тюремных стен есть запрет на пространство, что уже было замечено выше, когда речь шла об ограничении пространства по одной из координат.

Подытоживая сказанное, отметим, что инверсия разделённого стеной пространства ни в каком смысле не приводит к увеличению

---

3 Появление эстетических оценок можно считать результатом несовершенного творчества, ибо тварь всегда ниже Творца. Когда Соломон строил Иерусалимский храм в соответствии с указаниями Творца, то, хотя оценки и были неуместны, храм вызывал восхищение. Украшение же Соломоном своей одежды (=стены) не выдерживает сравнения с полевой лилией, взращенной Творцом, почему Спасителем и было замечено (хотя и по иному поводу), «что Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» (Мф. 6, 29).

пространства, а, наоборот – к его ограничению в соответствии с основной функцией стены – запретом.

1.2. Стена как объект апофатической философии

Ограничение пространства, или запрет на пространство, можно трактовать онтологически и как запрет на существование в пространстве. А это уже не культурологическое понимание феномена стены, а сугубо философское. Почему же феномен стены до сих пор не получил надлежащего философского осмысления? Причина отмеченного положения дел кроется в самой философии. Пути развития теоретического знания, каковым является философия, и пути эволюции стены в корне отличаются друг от друга, хотя и философия в своём развитии преодолела не одну «стену». Первой «стеной» в философии оказалась граница понятия, очерчивающая его объём, причём иногда пустой. Объём всегда сохранял понятие существования, обеспечивая наличие в философии одной из её главных частей – онтологии, или метафизики. Причём существовал собственно элемент объёма как вместилища или пространства теоретического сущего, очерчиваемого определением.

Стена же изначально и до сегодняшнего дня есть феномен эстетический (в смысле, указанном выше). Её существование осмысливается в понятиях *части* и *целог*о, ибо её границы – это не теоретический конструкт на манер элемента понятия, а границы реального пространства. Таким образом, философия развивалась в парадигме элемента и совокупности, а стена – в парадигме части и целого. А это различие онтологических парадигм подсказывает, что эволюцию стены не следует рассматривать с точки зрения истории философии, т. е. даже самое грубое деление истории на Античность, Средневековье и Новое время не выкажет поворотных моментов в истории стен. Однако сегодня речь пойдёт о философии стены (как запрета), а значит, нашей задачей является нахождение точек соприкосновения двух отличных друг от друга парадигм мышления. Навряд ли незыблемая в своей функции запрета стена приблизилась к философии, пожалуй, наоборот – философия в своём развитии подошла к стене как к запрету на сущее. При таком приближении в философии должна произойти смена парадигмы: элемент и совокупность заменяются частью и целым. Действительно, такая смена произошла, поскольку в аналитической философии начали рассматривать обозначающую конструкцию, которая, будучи известной издавна, тем не менее не привлекала внимания ни в Античности, ни в Средневековье, ни в Новое время, тогда как в Новейшее время начали рассматривать дескрипцию предмета, анализ которого возможен только в том случае, если его разлагать на части, а не представлять при помощи индивидных переменных, как это до сих пор делают с момента появления статьи Бертрана Рассела *Об обозначении*.

Однако проблемы аналитической философии – это уже другой разговор, которому нет места в рамках статьи, посвящённой стене.

С точки же зрения историософской совпадение, хотя бы и частичное, рациональной и эстетической парадигм анализа представляет собой знаменательное явление, поскольку свидетельствует о сущностном совпадении подходов в философии, использующей в качестве органона слово, и в эстетике, предъявляющей восприятию границы явлений материального мира. Использование слова «эстетика» в последнем суждении может вызвать недоумение, поскольку сегодня принято представлять систематическую философию – если уж продолжать использовать парадигму целого и части – в виде частей, каковыми являются логика, этика и эстетика. Но не будем забывать, что эстетика как философская дисциплина получила права гражданства лишь в XVIII веке, и её формирование, вероятно, ещё далеко не закончено хотя бы уже потому, что её предметная область подвержена постоянным изменениям. Использование же общей парадигмы части и целого позволяет убедиться в том, что эстетика окончательно вошла в состав философских дисциплин не только по своему предмету (предметно она издавна привлекала внимание философов), но и методу. Сущность же общего для аналитической философии и эстетики метода, использующего, как оказывается, не гносеологическую, а метафизическую парадигму целого и части, состоит – на что уже был сделан намёк при обсуждении стены – в запрете на существование. Такую философию следует назвать апофатической, при этом её включение в общепринятое деление истории философии на этапы достаточно симптоматично, хотя непосредственно не входит в задачу очерка, посвящённого стене. Одно дело, что отсель феномен стены как воплощённой границы становится предметом изучения философии и открывает новый этап в изучении её истории, другое же, что у стены до сих пор была своя история, не совпадающая с историософскими изысками учёных. Поэтому в дальнейшем речь пойдёт о стене только в историческом плане с целью лучшего понимания этого феномена, который теперь становится неотъемлемой частью нового этапа в истории философии, названного апофатической философией.

2. Начальная систематизация феномена стены

2.1. Историософия стены

Человеческая история создаётся людьми. У стены как эквивалента запрета, который не от людей, хотя и через людей, как было замечено выше, своя история. Именно потому, что у стены как запрета и запретов, созданных людьми, разные авторы, именно поэтому часто и не совпадают их истории, или, говоря иначе, поскольку человек не творец, то Божественный промысел и человеческая история не тождественны. Преднамеренное или непреднамеренное разрушение стены не может устранить запрет, хотя человеческая история, несомненно, оставила свои следы на стенах.

Поскольку у стены своя история, то её историософское объяснение может быть только самым приближенным, проверенным временем и представляющим, в сущности, историю нарушения запретов, а тем самым, и историю возведения стен. Было время, когда стены возводили и они должны были представлять несомненный запрет; было время, когда стены разрушали и устраняли как запрет; и, наконец, настало время, когда стену пытаются ликвидировать. Таким образом, в жизни стены выделено три этапа, которые достаточно условно можно охарактеризовать как *созидание*, *разрушение* и собственно *ликвидация* стены как запрета. Последний этап – это современность, и этот этап по меркам истории только-только начался. Обозначим эти этапы следующим образом: стена, «стена» и плоскость. Объяснение этих названий будет дано ниже. Следует, наверное, привязать эти названия к какому-то хронологическому делению, если уж речь идёт о феномене в историческом контексте, хотя нашей задачей является «вписывание» этого феномена в историю философии, имеющую, как отмечалось, свою историю. Таким делением будет деление истории на Ветхий Завет, Новый Завет и современность. С этими этапами ассоциированы соответственно отмеченные выше этапы «жизни» стены, то есть стена, «стена» и плоскость. Выделенные этапы достаточно условны, поскольку в истории действует кумулятивный эффект.

Кумулятивный эффект проявляется в сохранении и влиянии предыдущих фактов истории на последующие её этапы. Часто этот эффект затемняет и искажает историю, позволяя последующим поколениям её переписывать, т. е. интерпретировать по-своему, в чём и проявляется момент творчества, в результате чего и возникает собственно человеческая история. Однако в нашем случае этот эффект проявляется в наиболее чистом и выпуклом виде, поскольку стена (= запрет) не от людей, хотя и через людей, а поэтому игнорировать такие материальные памятники культуры, как стены, нелегко и приходится объяснять появление Великой китайской стены, раскопанных археологами стен Вавилона, оборонительного вала, построенного римлянами на границе с готами, и т. д., и т. п. Применительно к настоящему изложению кумулятивный эффект может быть объяснён следующим образом: стена как знаменательный феномен периода Ветхого Завета не устраняется в Новом Завете и продолжает существовать, ведь закон как запрет никто не вправе отменить, но здесь он уже постепенно подвергается разрушению и приобретает вид «стены», т. е. одновременно имеют место феномены стены и «стены»; в современности одновременно наличествуют стена, «стена» и плоскость. Продемонстрировать сегодня совпадение всех трёх феноменов весьма трудно, поскольку они, как правило, разнесены не только во времени, но и в пространстве, но всё же можно себе представить древнюю оборонительную стену, украшенную позднейшими лепными украшениями и расписанную граффити. Если всё же попытаться расставить акценты на различных этапах жизни стены, то стена характеризуется превалиру-

ющей этической, «стена» – эстетической, а плоскость – творческой составляющей, основной особенностью которой является пренебрежение этической и эстетической составляющими.

2.2. Стена

Появление стен неразрывно связано с городом. Его типология как выражение определённого мировоззрения убедительно изложена в статье Э. Надточия *Путями Авеля*[4]. Автор пишет:

> «Каин, не полагаясь на знак Бога, т. е. не веря более в Бога, в страхе за себя и свою семью основывает город и называет его по имени сына своего – "Енох". Енох – это осмысленное слово. Оно означает – основание, инициация, начало. Скрывшийся от лица Бога (то есть своей волей потерявший возможность жить перед лицом Творца), страшащийся насильственной смерти, создаёт себе Каин в своём мире без Бога основание мира "от себя", пародируя начало мира Богом и бросая Богу вызов. … Давая городу человеческое имя, имя своего творения, Каин ещё более углубляется в мир, который он желает начать "от себя", противопоставляя себя самой идее божественного творения и замыкаясь в своей гордыне. … Отсюда, из-за крепостных стен, теперь будут каиниты расширять и утверждать своё исчислительное господство над землей, обильно поливая её кровью и смазывая ею своих идолов, которыми они заменят мёртвого для них Творца. … Город – основа онтологии по принципу Каина, по принципу поставляющего производства, по принципу насильственного овладения землёй и воздухом во имя человеческого могущества, во имя крови и почвы»[5].

Не вдаваясь в мировоззренческие подробности ситуации, представляемые фигурами Авеля и Каина, сосредоточимся на Каине, от которого отвернулся Бог, что может означать только одно: Каин оказался под действием закона, который он и нарушает. Какой же закон нарушил Каин? Поставленный вопрос ставит Каина в позицию исследователя, вынужденного заняться познанием. Вряд ли он искал ответ, поскольку был испуган и вопрошающим его Богом, и страхом мести. Гонимый испугом и страхом Каин начал восстанавливать интуитивно воспринятый закон, возводя стену. В этом действии Каина содержится два чрезвычайно важных и связанных для путей человечества момента: 1) восстановление закона, но от себя, что подвигает его на 2) творчество в созидании стены.

Сегодня попранный Каином закон называется правилом добродетели: не делай другому того, чего не желаешь себе. Поэтому, чтобы в свою очередь не быть убитым, Каин возводит стену как запрет «от» убийства, т. е. Каин пытается восстановить нарушенный им закон. Поскольку он это делает от себя, т. е. понимает закон по-своему, ибо он не Законодатель, то возводит стену как эквивалент нарушенного закона. Поскольку закон всеобщ, то все-

---

4 Надточий Э. Путями Авеля // *Логос*. 2002. № 3(34). С. 1–32.

5 Надточий, указ. статья, с. 10.

общим является и феномен стены. Одновременно напомним, что сущность закона состоит в запрете, особенно тогда, когда речь не идёт о познании, в котором исследователь ищет разрешённых путей, находя им оправдание в повторениях; для обывателя сущность закона содержится в правиле: всё разрешено, что не запрещено. Но если первая часть этого правила *для* и *от* человека, то вторая – от Законодателя. И лучшее тому подтверждение – если уж быть точным в момент появления стены – это одежды первых людей: какими бы они ни были, но голых людей до сих пор никто не встречал.

Итак, стена как эквивалент закона построена Каином (оказывается, закон ещё и защищает!). Так понятая защита и закон имеют силу для Каина, но не для внешних.[6] За стенами каиниты продолжают творить беззаконие, поскольку упоённые творчеством создают свои законы, действующие только внутри города.

Наиболее ярко творчество проявилось при создании Вавилонской башни. Но и позже в народе избранном, уже получившем Закон, заповеди которого даны в негативной форме или сопровождаются запретительными выражениями, проявляется жажда творчества в виде комментариев, которые к приходу Спасителя уже были в значительной мере «от себя», поскольку говорили не о том, чего нельзя было делать, т. е. не выражали запрет, а являлись позитивными формулировками регламентированных, или разрешаемых, действий. И если одни народы познавали закон при помощи стен, то избранное племя было руководимо Словом, которое провозглашали пророки, отвращая избранных в первую очередь от творчества. Таким образом, стена и Слово в эпоху *Ветхого Завета* не параллельно действовали, что случится в *Завете Новом*, но первое возникало как материальный эквивалент попранного второго.

Период создания стен (разумеется, условный, поскольку следует учитывать кумулятивный эффект) мы относим к периоду Ветхого Завета, когда действовал закон. Стена была материальным эквивалентом закона как запрета, устанавливаемого каинитами уже от себя. Борьба шла за распространение установленного каинитами закона в пространстве, которое ограничивали стены. Одна за другой сменялись империи, так что для каждой из них на стене следовало бы писать: «Сосчитал, измерил, взвесил». Но, несмотря на то что Господь находил их лёгкими, правители империй, кичась могуществом, возводили богато украшенные триумфальные арки. Так в сознании стена эволюционировала до триумфальной арки – городских ворот, оставшихся от покорённых стен. И тем не менее стена – это запрет, граница, рубеж, предел, который регулировался изнутри, т. е. жителями городов, тогда как в действительности у

6 Мотивация разрушения стен внешними подробно описана в выше цитированной статье Э. Надточия *Путями Авеля*. Особенно примечателен пример с разрушением стен Иерихона.

стены абсолютный характер запрета, унаследованный ею от порушенного закона.[7]

Если язычники внутри города уповали на стену как защиту, а Закон Моисеев защищал от смешения с внешними, то оба закона служили одной цели – защите, которую язычники возводили сами, а евреям она была дана. Но когда евреи фактически упразднили Закон, заменив его «преданиями старцев», то он мало чем начал отличаться от закона язычников, ибо был «от себя». А низведённый до человеческого творчества Закон мог быть упразднён только Законодателем, Который и «положил конец закону, который, подобно какой-то стене, разделял иудеев и язычников» (Еф. 1, 17).

2.3. «Стена»

В этом разделе речь пойдёт исключительно о границах изображений как эквивалентах запрета, при этом какие-либо композиционные соображения во внимание не принимаются, хотя полностью исключить их из рассмотрения нельзя. Из этих же соображений исключается и скульптура как случай всюду определённой физической границы, которой может быть определено только существующее и лучше всего – в виде, стремящемся к идеалу, т. е. здесь действует древнегреческий канон, тогда как всякое прочее скульптурное изображение с точки зрения творчества может рассматриваться не более чем искажение, приводящее к химерам. В свете же дихотомии внешнее/внутреннее скульптура в силу своего трёхмерного воплощения занимает особое место, поскольку она есть уже полностью вовне реализованное мировоззрение и не может непосредственно указывать на мир внутренний; скульптура всегда в міре, а не в мире, почему её размещение в интерьере овнешняет пространство, т. е. делает внутреннее внешним.

«Стена» как фрагмент стены, служащей изображению, полностью вступила в свои права в эпоху Нового Завета. Но ограниченное пространство и в качестве подложки изображения, и для создания скульптур использовалось и раньше. Поэтому прежде чем перейти к интересующей нас эпохе Нового Завета, остановимся вкратце на изображениях вовне предыдущей эпохи, с которой мы связываем собственно стену как эквивалент запрета, границу и преграду. А значит, при анализе изображений нас будет интересовать, прежде всего, граница, предел.

Замечено, что оправданием древнегреческих изображений выступают мимесис, канон и идеал, которые не от человека, что и за-

7 В качестве примера абсолютного закона, устанавливаемого не людьми, а Законодателем, может быть использован естественно-научный закон. Его нарушение на Чернобыльской атомной станции вызывает у строителей старого и вновь проектируемого саркофага единственное желание – сделать стену укрытия над разрушенным реактором столь вечной и нерушимой, сколь вечными и незыблемыми являются законы физики.

фиксировано в древнегреческом языке, не знающем понятия субъекта, способного в любой момент превратится в творца.[8] Творчество как преодоление границ, по-видимому, может быть представлено двояко: первый путь – отрицательный, известное выражение которого дано О. Роденом и который, как кажется, наилучшим образом передаёт творческий характер греческого скульптора, стремящегося обнаружить в целостной глыбе мрамора границы идеала, т. е. убрать, с его точки зрения, лишний материал, и – в качестве второго пути – собственно творчество, предполагающее не изъятие материала, а наращивание им границ скульптурного изображения, например, в глине. Первый путь выявлял искусность скульптора в обнаружении границ, по его мнению, сущего, а второй вёл к идолопоклонству, создавая *терафимов* – домашних божков рода. В свете двух ключевых для настоящей работы понятий, несмотря на то что сфера их применения – язык, да будет позволено охарактеризовать два отмеченных пути как апофатический и катафатический.

Но со стеной греки поступают совершенно парадоксальным образом: за колонами, ордером и портиком они прячут стену, которая свидетельствовала бы о нарушенном и восстановленном запрете. Стена была бы для грека очевидной дисгармонией. А если стены некогда и были у греков, как, например, упомянутая у Гомера стена Трои, выполнявшая исключительно оборонительные функции, то союз греческих городов со временем сделал их ненужными, после чего им сподручнее стало воевать на море. В этом пренебрежении стены греки оказались схожи с народом избранным, так же, во всяком случае в начале завоевания обетованной земли, упразднявшим стены и придававшим бóльшее значение воротам.

Говоря о «стене» как подложке изображения, отметим перспективу рисунков в древности. Идёт ли речь о Египте, Ассирии или Греции – все рисунки плоскостные, т. е. лишённые какой-либо перспективы. Назовём такую манеру изображения нулевой перспективой. Но и рамки у таких изображений отсутствуют по той причине, что изображения, как правило, носят прикладной характер и их граница – это граница утвари.[9]

В эпоху Нового Завета, особенно во времена великого переселения народов, многие стены были разрушены, но возводились новые, и не только для защиты от внешних врагов. Из ворот вновь построенных стен распространялась Благая Весть, неся *urbi et orbi* новое мировоззрение, черты которого можно было видеть на иконах. На наружной стороне стены города, над воротами, начали

---

8 Подробнее о творчестве в искусстве см.: Татаркевич В. *История шести понятий*. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002 (особ. гл. 8 «Творчество: история понятия»).

9 Сравнительный анализ композиционного построения пространства изображения (тогда как в настоящем тексте речь идёт исключительно о пространстве в связи с мировоззрением, а не запечатлённым образом) см., напр.: Третьяков Н.Н. *Образ в искусстве. Основы композиции*. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2001 (в частности, гл. «Пространство»).

помещать образ Спасителя, как, например, в Эдессе, можно было встретить и надвратные храмы; образы Иисуса Христа, Св. Троицы, Богородицы могли теперь размещаться над входом в храм, непременно лишая стены города или храма изображений. И все такие изображения помещаются в чётко очерченных границах порталов, ниш, окладов, утопленных в плоскость стены. Изображение как бы готово в любой момент уйти внутрь плоскости, сомкнув границы изображения. Это вовне, а внутри храма вполне допустимы фрески или мозаики, не обрамлённые чётко выраженными границами, ведь это интерьер. Кратко говоря, стена приобретает сакральный характер, источник которого находится внутри.

Итак, в начале рассматриваемой эпохи речь шла главным образом о живописном изображении, которое стало легитимным в христианской иконе. Такое ограниченное изображение будем называть «стеной». «Стена» – это фрагмент стены, специально приспособленный для создания изображения. А раз фрагмент, то он может быть изъят из стены, чего нельзя было сделать ни со стеной египетской гробницы, ни со стеной виллы в Помпее. В таком изображении от стены сохранились родовые черты – границы плоскости, которые теперь непременно выделяются рамой.

Упомянутые выше иконописные изображения не только заключены в раму, но и выполнены в обратной перспективе, что буквально может свидетельствовать о смене мировоззрения в эпоху Нового Завета. И это мировоззрение понятийное, лишённое эмоциональности, а значит, и композиция лишена естественности, то есть она неотмірна. Акцентировать границы рисунка в такой композиции невозможно: они не выражают запрета, не образуют символа и не тяготеют к иносказанию, а, пытаясь выразить инобытие, представляют собой границы света и тени с иногда выполненными пробелами в негативе.[10] Если всё же иметь в виду границы собственно рисунка, то они подчёркнуто утончены, с тем чтобы максимально выразить контраст света и тени, позволяющий сказать, что лик или фигура явлены, и никак иначе. Пытаясь говорить о богословии иконы научным языком, можно, как кажется, сказать, что точка проектирования изображения находится внутри, т. е. в изображаемом пространстве, и такая позиция называется «мысленным взором», или, ещё более углубляясь, «духовным зрением», отвергающим границы как запрет в пространстве иконы. Поэтому икона не знает не только времени, но, как кажется, и пространства (в нашем здешнем, или внешнем, ощущении). И как бы парадоксально это ни звучало, в иконе нет частей, на которые её можно было бы разложить. Именно поэтому возможно написание

---

[10] В этой связи см.: Монахиня Иулиания (Соколова). *Труд иконописца*. 2005. С. 97–98. Заметим также, что изображение Спасителя на Туринской плащанице было обнаружено благодаря фотографическому негативу. И негатив, и обратная перспектива, а равно оклад – все эти приёмы подчёркивают отличие внутреннего, т. е. изображенного, мира иконы от мира внешнего.

житийной иконы, отдельные обрамляющие изображения которой связаны с центральным образом только личностью, но не могут быть связаны пространственно: пространство уже заполнено, и без нарушения целостного восприятия или соответствия реальному событию не может быть восполнено.

Если воспользоваться аллюзией, то можно утверждать, что икона изображает жизнь, а не смерть. Запрет – это запрет прежде всего на смерть, выражаемый при помощи границ, и поэтому пространство иконы не знает границ, но не границ изображаемых фигур, а границ композиционного построения (как бы это парадоксально ни звучало для иконописца), рассчитанного на аффективное восприятие; границы частей композиции умозрительны и алогичны и запрета не содержат.[11] Зато границы всего пространства иконы являются неотъемлемым атрибутом изображения и могут разрастаться не только вовне как слава лика, но и вовнутрь в виде оклада.

Границы изображения, несущие в себе запрет, получают отчётливое выражение в прямой перспективе. Нельзя сказать, что её буквально открыла эпоха Возрождения, поскольку прямая перспектива была известна и сценографии древнегреческой трагедии. Использование прямой перспективы, возможно, сознательно ограничивалось, и это ограничение было связано с жанром, использующим слово, поскольку только поэтам можно было творить. В *Истории шести понятий* В. Татаркевич пишет:

> «Наиболее отчётливо понятие творчества применимо к *искусству слова*. Древние отделяли поэзию от всех прочих искусств потому, что она создаёт фиктивное существование; они это называли “деланием”, *poiesis*; усматривали его исключительно в поэзии, которая до сегодняшнего дня заимствует оттуда своё имя»[12].

Как следует из этих слов, у греков чувство творения весьма примечательно своей близостью к креационизму, но на изобразительное искусство оно не распространялось, а поэтому и сценография в прямой перспективе была неотделима от подмостков, на которых разыгрывалась трагедия. Для повсеместного использования прямой перспективы нужна была смена мировоззрения.

Итак, в эпоху *Нового Завета* дважды произошла смена мировоззрения, результатом чего явилось появление обратной и прямой перспектив. И если обратная перспектива не знает т. н. логических композиционных границ в виде запрета, ибо они алогичны, то прямая перспектива активно использует диктуемую сюжетом композицию для деления изображаемого пространства.

---

[11] «В иконе, в отличие от станковой живописи, возможны все случаи построения пространства, ибо искусство иконы не знает ограничений. Художественное пространство иконы – это пространство бесконечности» (цит. по: Третьяков, указ. соч., с. 61).

[12] Татаркевич В. *История шести понятий* / Перев. Б.Т. Домбровского. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. С. 278.

Напомним и о кумулятивном эффекте: стена остаётся, «вырезается» фрагмент стены, образуя «стену», непременно оформленную рамкой, которая в случае изображений в обратной перспективе имеет тенденцию к возрастанию; в прямой перспективе пространство изображения делится, что, собственно, и составляет сущность композиции так, как она понималась Возрождением. Границы фигур и изображаемых предметов повторяют тенденции упомянутых границ: в обратной перспективе они выступают и явлены светотенью, а в прямой они более отчётливо прорисованы и даже можно сказать – грубы, поскольку границы изображаемых предметов перенимают на себя и границы рамки, и границы частей пространства. Соотношение отчётливости границ рамки и границ изображаемых предметов картины весьма выразительно в конце Нового времени в импрессионизме, и в частности в пуантилизме и, например, в кубизме: чем менее выделены границы изображаемых предметов, тем более выделена рамка, и наоборот.

2.4. Топос и локус стены

Размещение стены диктуется прагматическими соображениями, которые в эпоху *Ветхого Завета*, как кажется, можно свести к соображениям оборонительного характера. Однако локус стены имеет метафизическую причину, ведь это материальный эквивалент нарушенного закона, сущность которого в запрете. Запрет же обнаруживается в виде результата неправильного действия, то есть, в нашем случае, в виде стены. О правильности или неправильности поступка свидетельствует совесть – понятие сугубо индивидуальное, которым невозможно объяснить всеобщность закона. В общем случае можно говорить о мировоззренческих причинах появления стены. А с мировоззрением удаётся познакомиться непосредственно, если нечто изобразить, разумеется, на стене или «стене», или, в общем случае трёхмерного изображения, иметь дело со скульптурой. В конечном счёте, «стена», являющаяся специально приспособленным фрагментом стены, с точки зрения мировоззрения имеет тот же топос, что и стена. Таким образом, локусом мы будем называть место стены вовне, а греческий термин «топос» будет связан с метафизическим размещением «стены». Экспликацией понятия 'топос стены' может служить метафора «зеркало души».[13] Чтобы понять, как происходит, хотя бы частично, извлечение внутреннего образа в зеркале души вовне на «стену», остановимся подробнее на модели, предоставляемой упомянутой метафорой.

Зеркало (души) условно может находиться в трёх состояниях – выпуклом, вогнутом и ровном, в зависимости от выбранной в данный момент диспозиции, определяемой ориентацией сознания

---

[13] В отечественной литературе используется понятие «экран сознания»; см. напр.: Катречко С.Л. Как возможно творческое воображение // *Вооображение как познавательная способность*. М.: МГУ, 2001. С. 42.

на некий репер, который, в соответствии с указанными отличиями в состояниях, достигается «погружением в себя», но воспринимается как созданный «не от себя», почему и приобретает характер абсолюта (для верующего таковым есть Бог, а поверхность зеркала выпукла), или сосредоточенной заинтересованностью внешним миром (вогнутая, а может, лучше – прогнутая поверхность зеркала), или бесстрастным созерцанием окружения (ровная поверхность зеркала). Допустим, что такое зеркало отражает воспринятый органами чувств образ вовне. В зависимости от состояния зеркала образ на плоскость вовне будет проектироваться в обратной перспективе, прямой или представлять собой плоскостное отображение в нулевой перспективе. В прямой перспективе отражённое изображение, сохраняя глубину пространства, будет меньше воспринимаемого предмета, т. е. будет находиться в границах последнего, являясь вместе с тем потусторонним сознанию изображённым образом, который и назовём *трансцендентальным образом*. Образ же предмета в выпуклом зеркале и проецируемое, или отражённое вовне его изображение в обратной перспективе, будем называть *трансцендентным (предметом)*. И, наконец, образ предмета на ровной поверхности зеркала души и его соответствующее изображение вовне на плоскости в нулевой перспективе назовём *имманентным*. Особенности отражения зеркалом души таковы, что выпуклая поверхность, чтобы быть зеркалом, «устраняет» вогнутую или ровную поверхность. Такая поверхность достигается в результате не просто бесстрастия, а кенозиса, умаления себя перед Абсолютом, например, при написании иконы в обратной перспективе. Зато ровная поверхность зеркала души не только содержит воспринимаемый образ, но и является прозрачной, а значит, образ может возникнуть одновременно и на вогнутой поверхности, т. е. если образ появился на вогнутой поверхности, то он непременно будет и на ровной поверхности. Как правило, ровная поверхность, определяемая бесстрастностью, преимущественно не отражает, а только воспринимает. Такую поверхность зеркала души, или сознания, можно обнаружить у детей и художников-примитивистов, чьи рисунки являются плоскостными, или – в соответствии со сказанным выше – изображёнными в нулевой перспективе. Отражённый вовне образ предмета в нулевой перспективе изображается на плоскости («стене»), локус которой определяется пересечением отражённых лучей от вогнутой и выпуклой поверхности «зеркала» души.

О трансцендентном образе говорить более не будем, ибо это чрезвычайно редкое явление. Зато образы трансцендентальный и имманентный – это норма сознания. Повторим ещё раз, что имманентный образ – это, прежде всего, воспринятый, а трансцендентальный – это не только воспринятый, но благодаря прозрачности неискажённой поверхности зеркала души также репродуктивный и продуктивный образы. Именно эти последние и проецируются посредством интенционального отношения вовне, оставляя след на

ровной поверхности имманентного образа, причём всегда в границах последнего. Следовательно, экран сознания – это, прежде всего, неискажённая поверхность зеркала души, в которой возникает имманентный образ, а возможно, также и трансцендентальный, искажённый прямой перспективой. Удвоение образа – трансцендентального в границах имманентного – источник многих трудностей и путаницы, поскольку как один, так и другой могут быть представлены на «стене».

Только потому, что речь шла не о прозрачной выпуклой линзе, а о схожих с ней зеркальных поверхностях, можно определить локус «стены» как отражённый топос «зеркала души». Таким образом, локус «стены» есть отражённый вовне топос «зеркала души», определяемый как место пересечения проектируемых лучей при прямой и обратной перспективе, т. е. такое размещение плоского изображения, которое выше названо нулевой перспективой. Несомненно, существуют изображения, где одновременно имеют место все три типа перспективы.

Суммируя сказанное, отметим, что к нулевой перспективе обратная перспектива добавляет границы изображения (рамку), а прямая перспектива ещё и делит пространство изображения на части. Кумулятивный эффект можно трактовать как сохранение обнаруженных границ.

2.5. Об одной из причин отчуждения образа вовне

Поскольку каждый человек есть личность, а значит, он уникален, то указать пусть даже и небольшую часть причин извлечения образов, возникающих в «зеркале души», как кажется, невозможно. Речь может идти только о таких деформациях «зеркала души», которые сродни причинам, приведшим к появлению стены, т. е. достаточно стойким и продолжительным. В качестве такой причины, деформирующей поверхность «зеркала души», рассмотрим *страх*.

Страх может быть кратковременным и долговременным. Кратковременный страх, вызванный, например, громом во время грозы, проходит вместе с непогодой. Потеря близкого человека, например отца, порождает постоянное состояние страха. Страх сиротства деформирует «зеркало души»: сирота теряет прибежище, воспринимаемое как внутреннее, и постоянно боится внешнего окружения (во времен*н*ом аспекте – будущего). Боязнь враждебного окружения понуждает сироту возводить психологическую стену, отделяющую, по его представлениям, себя, т. е. прежде всего свой внутренний мир, от внешнего мира. Вспоминая стены каинитов, можно сказать, что они только усугубляют страх, ибо законодательство, которое устанавливается внутри стен, не может заменить постоянно умирающих отцов. На примере отцов-законодателей можно видеть, как разобщено существование (отца) и сущность (законодательство), в результате чего существование постоянно ускользает. Уход отцов закрепляется в их бытии за стенами,

или в виде жертвенников и особых мест пребывания, или в загробном существовании, но в любом случае в потустороннем нутру города месте, то есть за стенами. Так страх, порождённый внешними, а значит, и чужаками, сращивается со страхом отчуждённого отцовства и становится коллективным чувством.[14] Но отчуждается ли при этом страх?

В начале любого христианского катехизиса утверждается, что вера в Бога начинается со страха. И это верно. Правда, как кажется, следует добавить: со страха потери Бога, то есть сиротства, а не только в силу Его всемогущества. А уж если Он потерян, то Его отыскание вовне, превращённое в обряд, является только паллиативом при страхе. Обряд – это внешний вид законодательства, который ещё нужно прочитать и уразуметь. Но он не заменяет существование. Поэтому в подстёгиваемом страхом поиске существующего вовне упомянутый паллиатив предстаёт воплощённым в явлениях, ибо желательно, чтобы существование было явлено.

Таким образом, страх утраты существования отчуждается вовне, что выражается в создании кумиров. Поскольку утрачено существование Бога (всё теми же Адамом, Каином), которое не может быть восстановлено своими силами, то непосредственный путь к восстановлению существования как таковому закрыт. Деформированное страхом сознание может вспомнить сущность, например, в чувстве страха перед нарушением законодательства или посредством совести, но не может окончательно обрести существование – не только в потерянном отце, но и для себя. Следовательно, путь от существования к сущности (с чем и столкнулось апофатическое богословие) закрыт, а поэтому остаётся путь от сущности к существованию. Зачастую чувства, и не только страха, обостряют как внешнее, так и внутреннее зрение, позволяя усмотреть вовне сущность явления или вещи. Поэтому в качестве паллиатива при утраченном существовании в сознании актуализируются существующие вещи и явления как носители частичной сущности.[15] Нахождение, присвоение, оберегание носителей таких частичных сущностей открывают, грубо говоря, путь аллегории как форме псевдосуществования.[16]

Итак, аллегория – это путь выражения сущности через существующее. На этом пути приоткрывается искомое существование,

---

14 Исключением из этого правила являются евреи, никогда не забывающие прародителя и гордящиеся тем, что они – «дети Авраамовы».

15 Нахождение частичных сущностей ещё не открывает путь научному познанию, которое, как хорошо известно, справедливо полагает, что научная истина частична, и только потому, что целью первобытных исследователей была не сущность, а существование.

16 Аллегория здесь понимается не дословно, т. е. не как иносказание, поскольку рассматриваемый период истории характеризуется исключительно эстетическим творчеством, но отнюдь не словесным. Таким образом, прилагательное «аллегорический» всегда будет сочетаться с существительным «изображение». Схожее замечание касается также понятия «символ» и прилагательного «символический».

когда сущее наделяется выделенными свойствами, сформированными под действием деформирующих сознание эмоций, например всё того же страха. Но такое существование иллюзорно, оно всегда оставляет место сомнению в реальном существовании кумира.

Противоположный путь – от существования к сущности – много труднее, поскольку в нашем случае существование (Бога, отца, прародителя) окончательно утрачено и не может быть восполнено самостоятельно. Этот путь есть путь символа, одной из особенностей которого является запрет на созидание существования (а вместе с тем надежды на восстановление существовавшего).[17] Поэтому символ, если с его помощью удаётся выразить существующее, всегда точен в сущности, которая ярко выражает момент существования. Поэтому и аллегория, когда ей удаётся связать выделенную частичную сущность с существующим, претендует на статус символа, выдавая частичную сущность за тотальное существование. Однако такое существование всегда есть квазисуществование, особенно заметное в широко понимаемой культуре – мифологии, эпосе, сказках, т. е. там, где существование героев ограничено повествованием, в котором используются специальные маркеры места и времени.

Подытоживая сказанное, отметим, что если сущность не связывается с явлениями природы, которые могут быть непосредственно наблюдаемы, то создаваемые кумиры никогда не являются символами, но всегда аллегорией. Все попытки связать сущность с создаваемым «от себя существованием» в виде предъявляемых чудес обречены на неудачу, что и показали как ветхозаветные пророки, так и апостолы Христовы.

2.6. Объяснение механизма отчуждения образов при помощи модели «зеркала души»

Рассмотрим «зеркало души», или экран сознания, в другой терминологии, в двух состояниях – недеформированном, которое можно образно представить себе в виде ровной плоскости, обладающей свойством полупрозрачности, что позволяет, с одной стороны, отражать вовне воспринятый образ также на плоскость («стену») в перспективе, названной выше нулевой, а с другой – благодаря именно своей ровной поверхности – пропускать через себя воспринятый образ на вогнутую поверхность всё того же «зеркала души», которая может только отражать воспринятый образ. Вопрос о том, может ли «зеркало души» одновременно находиться в двух состояниях – ровном и деформированном, – как кажется, должен быть решён отрицательно. Так, ровной поверхностью «зеркала души» обладают дети, а деформируется она под действием аффектов. Если же деформированная эмоциями поверхность зеркала не возвращается в своё начальное – неискажённое – состояние, то

[17] В Древней Греции символом называли разломанную монету, обе половинки которой соединяли при встрече.

речь может идти даже о патологии. Примером здесь может служить обычное состояние внимания, когда мы присматриваемся и прислушиваемся к чему-то, что нас настораживает, в результате чего поверхность «зеркала души» становится вогнутым рефлектором и рупором, а после того как угроза (реальная или мнимая) миновала, поверхность возвращается в своё естественное, неискаженное, состояние. Поэтому речь должна идти не о двух поверхностях «зеркала души», а об одной, способной возвращаться в первоначальное ровное состояние. И речь далее должна идти не о вогнутости (или выпуклости) всего зеркала как мембраны, а о плоскости зеркала, покрытой в деформированном состоянии вогнутыми кратерами под воздействием воспринятого образа. Такой образ, спроектированный при отражении, будет воспроизведён на «стене» в прямой перспективе и в позитивном изображении. И хотя выше отмечалось, что случай выпуклого «зеркала души» обсуждаться не будет, всё же заметим, что если говорить об отражении от выпуклой поверхности зеркала, то вовне мы получим негативное изображение. Очевидно, что позитивное изображение в прямой перспективе свидетельствует о несомненном реальном существовании вовне. Не свидетельствует ли негативное изображение о существовании (в прямом значении этого слова) некоего внутреннего образа?[18]

2.7. Апофатика в эстетике

Апофатику в эстетике можно рассматривать как теорию воспринимаемых границ сущего. Поэтому апофатика, используемая в этом параграфе, оказывается частью онтологии (или метафизики), но ни в коем случае не гносеологии, как может показаться вначале. Поэтому и «зеркало души», а равно и его аналог – «стена», являются, пожалуй, понятиями скорее онтологическими, нежели гносеологическими (особенно в смысле теории отражения). С этой целью рассмотрим две изобразительные парадигмы – икону и скульптуру – и покажем, что – да будет позволительно так выразиться – в иконе содержится больше существования, нежели в скульптуре.

Ограничивать можно то, что существует. В глыбе мрамора скульптуру не увидишь. Чтобы подчеркнуть существование воплощаемого в скульптуре образа, выделяют его границы, отсекая лишний мрамор. Но чем, с точки зрения бытия, отличается обработанный скульптором мрамор от первозданной глыбы? Ничем. Античные греки чувствовали ущербность такой скульптуры и раскрашивали её, пытаясь приблизиться к оценке «как живая», ведь «живая» – это действительно существующая. Однако такой идеал недостижим и может «жить» только в мифе, например, про Галатею. Оказывается, что скульптуру недостаточно изваять. У каждого

[18] Репродуктивные и продуктивные образы здесь не рассматриваются. Отметим также, что образ Спасителя на Туринской плащанице был обнаружен в результате фотографирования полотна как негатив при проявке изображения.

скульптора в мастерской валяется на полу не один скульптурный истукан. Поэтому, имея дело с созданным образом, его надо показать «существующим», для чего продолжают дело ограничения уже, казалось бы, готовой скульптуры. Трудность состоит в том, что всё, что можно было отсечь в глыбе мрамора, уже отсечено, т. е. ограничено. Поэтому приходится ограничивать само пространство, в котором будет размещена скульптура. А это уже прерогатива архитектора.[19] И сделать это можно уже не ограничением какой-либо координаты трёхмерной скульптуры (уже всё ограничено), а выпячиванием или умалением одной из координат пространства, в котором будет находиться скульптура. Причём выпячивание одной из координат пространства приводит к иллюзии уменьшения двух других измерений скульптуры, подчёркивая её существование, ведь было замечено, что уменьшение или ограничение акцентируют существование. Поэтому постановка скульптуры на пьедестал, связанная с увеличением её высоты в пространстве, иллюзорно умаляет два других измерения – ширину и глубину, тем самым подчёркивая «существование» воплощённого в скульптуре образа. Такое «существование» противоречиво: иллюзорно оно приковывает к себе внимание, но в перспективе размеры скульптуры уменьшаются, что компенсируется увеличением её «натуральных» размеров. Таким образом, пьедестал даёт половинчатое решение в вопросе «существования» образа, а увеличение одной из координат пространства – высоты, или вертикали, – недостаточно сказывается на восприятии трёхмерного произведения искусства. Ширина, или горизонталь, будучи тесно связана во фронтальной плоскости с вертикалью, весьма сильно зависит от высоты пьедестала, а поэтому существенного влияния на восприятие «существования» скульптуры не оказывает и может быть подправлена разве что композиционно. С этой целью – если это фигура человека – в руку можно вложить цилиндр, трость, кепку, шпагу, атрибут власти и т. д., и т. п.

Для скульптурного изображения много важнее глубина пространства. Высотой пьедестала её не ограничишь, чтобы скульптура не «проваливалась» в пространстве. Да и задача с глубиной пространства двоякая: для акцентирования фронтальной части скульптуры пространство перед ней должно быть увеличено хотя бы для того, чтобы компенсировать воздействие пьедестала, не говоря уже об обращённости изображения к зрителю. Однако выше отмечалось, что, для того чтобы подчеркнуть существование, его надо

---

19 Архитектуру можно определить как организацию трёхмерного пространства при помощи двумерных стен. Эту трудность архитектор преодолевает, исходя из предназначения здания: стены институциональных зданий, а тем самым и само сооружение выпячивают наружу, а стены жилых построек прячут, «разрушая» их декором. Между этими двумя крайними подходами существуют, разумеется, промежуточные. Реализацией таковых может служить здание учебного заведения, например университета, сочетающее оба подхода в организации пространства.

ограничить, а увеличение открытого пространства перед скульптурой отнюдь не подчёркивает её существование. Поэтому приходится ограничивать пространство тыльной стороны скульптуры, чтобы подчеркнуть её фронтальное существование. Такое ограничение предстаёт, обобщённо говоря, в виде «стены», или задника скульптурного изображения. Чем больше размеры скульптурного изображения, тем далее может отстоять «стена», на фоне которой и воспринимается изваяние, но она непременно присутствует, чтобы актуализировать пространство перед скульптурой, в которой последняя и будет «жить». И это, как кажется, единственный действенный способ придать чуть более «существования», чем им обладает уже существующее трёхмерное изображение. Таким образом, и в случае трёхмерного скульптурного изображения не обойтись без двумерной «стены».

Итак, пьедестал увеличивает одну из координат пространства, в котором находится скульптура, но иллюзорное уменьшение двух других координат недостаточно для подчёркивания «существования» изображения, а поэтому архитектору приходится создавать ничуть не меньший по размерам и столь же материальный, как и сама скульптура, фон, называемый здесь «стеной». Таковым могут быть окружающие стены домов, «стена» деревьев, да и всё, что закрывает горизонт стоящему перед скульптурой зрителю, находящемуся с ней в одном пространстве, вовне. А к сущему вовне не только невозможно добавить бытия, но и весьма трудно акцентировать, как видно из вышеизложенного, уже существующее трёхмерное изображение. И сделать это удаётся отнюдь не увеличением какого-либо из измерений, а их ограничением, хотя бы и неявным.

Теперь обратимся к станковому искусству, необходимым условием которого является наличие «стены»; её оформление осуществляется, как правило, при помощи рамы. Следовательно, здесь мы сразу сталкиваемся с ограничением по горизонтали и вертикали. Короче говоря, при заданных размерах плоскости для творческого воображения свободной остаётся глубина пространства, которая уже в случае со скульптурным изображением оказывается решающей в вопросе акцентирования «существования». Причём пространство вовне, в котором находится зритель перед картиной, разумеется, зависит от её размеров, но нисколько не добавляет «существования» изображённым предметам, которые «внутри», т. е. по другую сторону «стены». Поэтому речь может идти только о глубине изображаемого пространства: чем оно глубже, тем более в нём «существования».

Применим эту зависимость к изображениям предметов в прямой и обратной перспективе, спросив: при одинаковом размере рамы, в каком случае можно разместить больше предметов – в расширяющемся пространстве обратной или сужающемся пространстве прямой перспективы? Ответ очевиден: в расширяющемся пространстве обратной перспективы. Говоря же собственно о глубине изображения (исключая портрет), отметим, что в случае прямой

перспективы линия горизонта не только визуально способствует сужению пространства, но и ограничивает его глубину. Даже если это изображение пейзажа, то и тогда горизонт, передавая глубину пространства, делит его – а значит, ограничивает – на твердь или воду и небо, которое можно заполнить разве что облаками. В иконе же всё изображаемое пространство есть небо, а поэтому в ней нет линий горизонта, которые могут заменяться т. н. горками; в случае же портретных изображений небо предстаёт в виде золотого фона славы, в любом месте которого может быть размещена фигура.

Вернёмся к раме, которая ограничивает пространство изображения. Если её уменьшать, то в прямой перспективе уменьшается и само изображаемое пространство, что особенно заметно в миниатюрах, представляющих пейзаж. Икона же «не боится» ограничения рамой, более того, в ней преднамеренно сужают пространство изображения окладом, тем самым увеличивая его глубину. Недаром икону часто называют окном в иной мир, который не знает границ, потому что этот иной мир – не мир чувственно воспринимаемых очертаний, но умопостигаемый мир всегда реальных (если изъять представление о времени) персонажей. Заглянуть в этот мир можно, только погрузившись в себя, успокоив свои чувства, отрешившись от внешних воздействий, сосредоточив внимание на узком, ограниченном окладом пространстве изображённого лика. Посредством ограниченного окладом лика молящийся оказывается отграниченным от внешнего мира, т. е. он оказывается *внутри себя* и стоит перед безбрежным пространством иконы, являющимся *для него внешним*. Для молящегося происходит инверсия пространства: внешнее становится внутренним и *vice versa*. Таким образом, молящийся оказывается внутри себя, для чего, говоря языком феноменологии, окружающий мир берётся в скобки, и тогда пространство иконы становится для него внешним. Именно поэтому икона выполняет эту свою функцию инверсии пространства только в церкви, а не в музее.[20] А раз пространство иконы становится внешним, то и изображённое на ней перенимает черты внешнего мира, и прежде всего реального бытия. Размерность этого, т. е. инверсного, бытия определена Творцом: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14, 2).[21]

---

20 Свойство инверсии иконы можно развивать и в богословском аспекте, например, поставив задачу изобразить высказывание Спасителя: «Многие же будут первые последними и последние первыми» (Мф. 19, 30). Но богословие не является целью настоящей статьи.

21 Инверсный характер пространства иконы, с привлечением аргументов отца Павла Флоренского, отмечается Н.М. Тарабукиным: «Если принять во внимание всё, что говорилось о "разломе" пространства при переходе за его предельные грани, то не выражается ли эта идея в иконе в виде смещения слоёв земной поверхности и "выворачивании тела через самого себя"» (с. 128). Причём инверсное пространство, в отличие от иллюзорного пространства в прямой перспективе, реально: «Выражая смысл отрешённого от земной юдоли бытия, иконописец выражает его как реальность» (с. 131); см.: Тарабукин Н.М. *Смысл*

Установив, насколько это было возможно, инверсный характер пространства иконы, обладающего безграничными, или, лучше будет сказать, неопределёнными параметрами, зададимся вопросом: относительно чего возможна инверсия? Если не пытаться определить топологию локально, то ответ, как кажется, может быть таков: относительно «зеркала души», являющегося прообразом «стены». Состояние этого «зеркала» и определяет, в какой перспективе будет воспроизведён образ. Само же понятие зеркала предполагает, что отражено может быть только то, что существует или существовало реально. К сожалению, поверхность «зеркала души» не является идеальной и искажает образ. Но каковы бы ни были искажения, «стена» всегда остаётся двумерной плоскостью. Использование же третьей пространственной координаты, как в скульптуре, будет попыткой созидания пространства, однако, как было показано, только путём поиска границ этого пространства. Таким образом, попытка созидания превращается в ограничение уже существующего.

Поскольку здесь речь идёт о пространстве как некоем корреляте существования в связи с воспроизводимыми образами сознания, то – в отличие от искусствоведческого контекста, предполагающего анализ композиции конкретных произведений, – можно лишь в общих чертах указать влияние пространства изображения на представляемые в нём предметы. Причём речь идёт не о влиянии предметов на пространство, что является задачей композиционного построения, а, наоборот, пространства на предметы. В общем, тип пространства определяется выбранной перспективой. Поскольку глубина изображаемого пространства в прямой перспективе ограничена, то эти границы переносятся и на изображаемый предмет таким образом, что он предстаёт в частях, претерпевающих деформацию, а тем самым и искажающих целостный образ. Таким образом, оказывается, что в прямой перспективе изображаемый образ есть часть пространства, а его искажение есть искажение пространства, иногда компенсируемое несколькими точками проектирования.

В обратной перспективе, обладающей, по сравнению с прямой, большей глубиной пространства, а лучше сказать, неограниченным пространством, образ оказывается независимым от пространства, что и делает его умопостигаемым (а не постигаемым при помощи чувств, вызывающих аффекты) и, в конечном счёте, независимым от места и времени. Независимость образа в обратной перспективе от пространства определяет его целостное восприятие. С другой стороны, в этой перспективе и пространство свободно от образа, чем и определяется своеобразие композиционных решений, столь отличных от решений в прямой перспективе.

Итак, в прямой перспективе имеет место искажение пространства, а значит, и изображённого в нём, тогда как в обратной пер-

---

иконы. М.: Православное Братство Святителя Филарета Московского, 2001.

спективе образ сохраняет целостность. Искажения позволяют удивлять, поражать, а целостность – умиротворять. Платой за удивление является утрата существования. А уж реальное это существование или только имагинативное – об этом не здесь судить: каждому по вере даётся. Что же касается скульптурного изображения, то оно, как было показано, нисколько не прибавляет существования представляемому образу, а поэтому может рассматриваться как созидание кумира. Но даже кумир не может обойтись без «стены».

3. Плоскость

Определим плоскость как поверхность, лишённую выделенных границ, т. е., прежде всего, сознательно выделенного обрамления,[22] а также как нетрадиционное построение пространства изображения: горизонталь превалирует над вертикалью, не допуская и диагональ в композицию, в результате чего полностью отсутствует глубина изображаемого пространства, а поверхность исполняет роль фона, которому в зависимости от изображаемых предметов придаётся тот или иной окрас. В такой поверхности можно усмотреть её отрицание. Отрицание поверхности с одновременным умалением вертикали должно привести к компенсации других координат, коими остаются горизонталь, что уже отмечалось, и глубина, которой… не может быть, ибо фон её отрицает, а значит, остаётся выпуклость изображения. Но это не контррельеф, позволяющий построить пространство «“от обратного”, от плоскости на зрителя, что условно можно назвать контррельефным способом построения пространства, или *законом контррельефа*»[23]. Продолжим цитату с тем, чтобы затем попытаться философски резюмировать сказанное специалистом:

> «Контррельефное изображение подчёркивается отношением света и тени. Светотеневые эффекты дают осязательное ощущение предметов и фигур. В свою очередь, это вызывает своеобразный спор изображённых предметов с плоскостью, что составляет отличительную черту творчества ряда художников нашего времени (Р. Гутузо) и, в частности, живописи мексиканцев (Д. Сикейрос, Д. Ривера). Здесь можно говорить о сложении определённой системы, отличной от традиционного академического искусства. … Вообще здесь возникают неизбежные противоречия. Устранение “передней” плоскости чревато неожиданными последствиями, потому что изображение оказывается не в художественном, а во внешнем пространстве самого зрителя. Граница картины тем самым снимается, и композиция невольно теряет

[22] Изобразительное пространство панорамы и диорамы здесь исключается, поскольку в нём используется сфера, придающая замкнутый, а значит, целостный характер изображению, которое выполнено в прямой перспективе, визуально вовлекающей зрителя внутрь пространства, тем самым приуменьшая эффект иллюзии.

[23] Третьяков, указ. соч., с. 59.

зрительный характер, приобретая осязательный, материальный. Осязательное восприятие в живописи не должно превращаться в скульптурный коллаж»[24].

И вот здесь возникает ключевой вопрос к «отличному от традиционного академического искусства» способу изображения предметов: а удаётся ли их создать таким образом, чтобы изображённое представляло некую целостность? Прежде чем ответить на поставленный вопрос, приведём более близкий по времени пример изобразительного творчества на плоскости, нежели творчество Сикейроса или Риверы. В качестве такового рассмотрим граффити, которое сразу даёт ответ на поставленный вопрос: целостного изображения достичь не удаётся. Оно гипертрофировано и изломано по частям, острые углы которых выступают наружу, пытаясь вытащить за собой вовне и всё изображение, не только отрицающее границу плоскости, которая в данном случае является задней плоскостью изображения, обязательной для рельефного изображения,[25] но также нарушающее «условную “переднюю плоскость”»[26]. И если контррельефное изображение сохраняет или пытается сохранить композицию, а значит, и перспективу, преимущественно прямую, то заострённые, а лучше сказать, заточенные на зрителя части граффити напоминают «горки» в православной иконе. Но «горки» всегда на заднем плане, а в граффити заострённые части, являющиеся отнюдь не вспомогательными частями композиции, выступают наружу. Таким образом, тенденцию искусства граффити можно, как кажется, определить как обратную перспективу в контррельефе. Назовём такую перспективу, в отличие от нулевой, прямой и обратной, которые получают обобщённое название положительной перспективы, отрицательной перспективой. Отрицательной же она названа потому, что предмет, если он не представлен в нулевой перспективе, т. е. не является плоскостным изображением, распадается в обратной перспективе на части при попытке быть реализованным в контррельефе. Таким образом, попытка изъять наружу образ сознания при помощи стены приводит к его разложению на изломанные и истончённые части, оставляя для восприятия фон стены или попросту стену, которая остаётся незыблемой. Изображение в жанре граффити лишено топоса стены; этому изображению остаётся только локус.

Отдельно следует сказать несколько слов о светотени в искусстве граффити, ибо именно она очерчивает границы изображения. А границы эти таковы, что литеры и изображения как бы висят в воздухе, существуют сами по себе, не опираясь на стену, – это отрицание стены, по счастью, только визуальное. Причём граница, утолщённая, обведённая, тяготеет к негативу и стремится показать

---

[24] Третьяков, указ. соч., с. 60–61.

[25] В цитируемом ранее сочинении Н.Н. Третьяков называет наличие задней плоскости «законом рельефа»; см.: Третьяков, указ. соч., с. 54.

[26] Там же, с. 60.

изнанку изображаемой части. А без стены внутреннее становится внешним. К счастью, и это только иллюзия. Ведь стена есть запрет, который не от человека.

Начатки отрицательной перспективы появились у упомянутых ранее художников, тяготеющих в своём творчестве к монументализму. Теперь можно сказать, что монументализм есть компенсаторная реакция на апофатику изобразительного творчества в отрицательной перспективе, использующей плоскость (стену) в качестве подложки: в реальном трёхмерном пространстве возможна только скульптура как искусство границы.

Отдельно следует отметить отсутствие выделенного центра (или центров) восприятия в отрицательной перспективе. Такой центр (или центры) непременно присутствует в положительной перспективе и, в конечном счёте, определяется композицией изображения. Особенно это заметно в станковой живописи в случае воссоздания интерьера:

> «…композиция в интерьерных картинах приобретает концентрический характер, изображение фигур и предметов строится в соответствии с движением к центру. Таков "изобразительный закон" интерьера. Между прочим, следствием этого закона является сходство станковой картины с театральной сценой»[27].

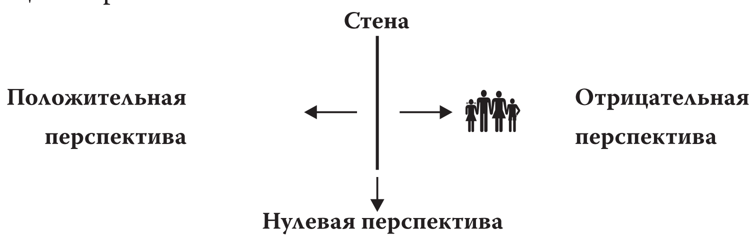
Театральное же действие может происходить только в глубине представляемого пространства, тогда как отрицательная перспектива предполагает выход предметов и фигур навстречу зрителю. Если в театральном эксперименте при живых актёрах такой выход возможен, то в отрицательной перспективе, например, граффити фигуры могут демонстрировать не более чем намерение выйти наружу, застывая на стене, будучи «приклеены» к ней фоном, который сами же часто и образуют. Какой контраст с динамикой плоскостных фигур античности!

Чем же объяснить отсутствие центра в отрицательной перспективе и его наличие в перспективе положительной? Определим центр (или центры, что особенно возможно в прямой, или итальянской, перспективе вследствие нескольких точек проектирования) как некое место изображаемого пространства, представляющее нечто целое, например центральную фигуру или предмет. Очевидно, что в сложном композиционном построении таких центров может быть несколько. И каков бы ни был сюжет, в положительной перспективе, как правило, изображается то, что реально существовало. Даже у таких художников, как Пикассо или Дали, изображаемые части фигур являются частями реально существующего целого, а тем самым, отсылают к этому целому. Как бы ни относиться к сюрреализму, он остаётся реализмом. А это значит, что источником инспираций художника в положительной перспективе является существующее, как бы оно ни было искажено творческим

27 Третьяков, указ. соч., с. 76.

сознанием. Такое сознание всегда отыщет в себе центр(ы) внимания, воспринимающий(ие) вовне целостности, а затем перенесёт их на плоскость. Можно предположить, что чем больше таких центров отыщется в сознании, тем больше будет положительная глубина изображаемого пространства. Но если центр внимания, обращённый к целому вовне, отсутствует, то он отсутствует и внутри, то есть в сознании. Возможно, творец, изображающий нечто в отрицательной перспективе, осознает себя как личность, т. е. некую целостность? Но нет, если фигура человека изображается в отрицательной перспективе, то она лишена индивидуальных черт и может быть названа, в соответствии с классификацией Ч.-С. Пирса, разве что знаком-индексом. Зато порождённых фантазией чудищ в искусстве граффити хоть отбавляй. Вместо центра внимания, обусловленного композицией, в таком искусстве существуют центры удивления, или, лучше сказать, поражения оставшихся фигур или предметов изображения. Выступая во внешний мир навстречу зрителю, сконструированные фантазией фигуры умаляются, чтобы слиться с фоном стены. Только монументализм изображения и дистанция зрителя обеспечивают их «существование». При удалении от плоскости изображения здесь можно обнаружить тот же эффект, что и в картинах пуантилистов, но с точностью до наоборот: если смотреть на картину пуантилиста с близкого расстояния, то изображение распадается на совокупность разноцветных точек, а изображение граффити – на окрашенные плоскости, представляющие изломанные части, тогда как с увеличением расстояния на картине пуантилиста проступает изображение в прямой, называемой здесь также положительной, перспективе, а рисунок граффити в отрицательной перспективе так и остаётся набором границ частей. Можно было бы сказать, что в положительной перспективе центр – даже при нескольких точках проектирования – объединяет, а отрицательная перспектива обнаруживает границу, которую, как кажется, следует трактовать как запрет, в данном случае – на творчество, один, если не главный, аспект которого есть изъятие внутреннего наружу. Но у стены свои законы, или запреты, которые в изобразительном искусстве называются законами перспективы. Однако оказывается, что эти законы не исчерпываются естественно-научными теориями, но содержат запрет на творчество сугубо «от себя».

Сказанное выше о перспективах представим схематически следующим образом:



4. О творчестве (вместо заключения)

Феномен стены столь объемлющ, что в культурологическом плане он может показаться неохватным, а уж тем более он не может быть обрисован в одной статье. Чтобы только указать на возможные аспекты феномена стены, приведём ряд её синонимов, каждому из которых с точки зрения запрета может быть посвящено не одно исследование. Итак, в нашем понимании стена – это граница, межа, препятствие, преграда, препона, предел, грань, мера, рубеж, черта и т. д., и т. п. Среди приведённых синонимов стена выделяется своей долгой историей, своей распространённостью, своей ригористичностью (почти полное игнорирование одной из пространственных координат), своей, в конечном счёте, неуничтожимостью, которая столь хорошо представляет кумулятивный эффект истории. Однако история стен не совпадает с историей, и прежде всего с историей философии, поскольку история стен есть история запретов, а история философии, и уж тем более оплодотворяемых ею наук, есть история развития знаний, вопрошающих о том, что можно, а не о том, чего нельзя. В науке запреты обнаружились только в XX веке – в общем случае, в фундаментальных теоремах математики, принципах физики, короче говоря, в метанаучном подходе, сделавшем акцент на методах. Естественные науки первыми пришли к запрету в методах исследования, но в силу своего эмпирического характера приняли как должное запрет на рассматриваемую онтологию.[28] Иное дело гуманитарные науки, и в частности философия, не только не обратившие внимания на категорию запрета, но и активно занимающиеся творчеством, т. е. развивающие методы созидания. Таковыми следует считать дескриптивную психологию, пытающуюся построить «формальную онтологию», или «теорию предметов». Философия не была бы философией, если бы не отреагировала на подобные попытки. Так возникла аналитическая философия, справедливо и сразу заметившая, что для построения подобных онтологий используется язык. И если бы аналитическая философия в дополнение к исследованию языка поставила вопрос не о том, что может быть, а о том, чего не может быть, то она вскоре заняла бы креационистскую позицию, но слишком велика оказалась инерция развития столь древней дисциплины, как философия.

Однако сегодня история стены и история философии совпали в методе и совместно открывают новый этап в историософии – апофатическую философию, запрещающую создавать сущее, а точнее, изымать предметы изнутри и являть их наружу. О методе описания (а не экспликации, чем занимается аналитическая философия) фиктивных предметов в философии здесь речь не может идти, а об

---

28 См., напр.: Катасонов В.Н. *Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора*. М., 1999; Адо П. *Духовные упражнения и античная философия* / Перев. с франц. при участии В.А. Воробьёва. М.: «Коло», 2005.

изображении таких предметов в отрицательной перспективе, разлагающей целое на части, сказано выше. Поэтому изобразительное искусство нашло иной способ «созидания» имагинативных предметов, например компьютерную графику *3D* изображений. И здесь можно обнаружить более детальное совпадение методов творчества в философии и искусстве: общим для философии и практической эстетики является язык, правда, для первой, как правило, естественный, а для второй – искусственный.

Таким образом, общий знаменатель найден. Остаётся показать, что, невзирая на отличия в органоне, удаётся создавать не более чем иллюзии. Работа эта только начинается, но уже сейчас можно сказать, что явлено вовне может быть только то, что подчинено закону как запрету, обнаруживаемому вовне в виде границы, запрета, или, обобщённо – стены. И если творцы попытаются явить внутреннее вовне, то их порыв обречён на неудачу, ибо, как подсказывает пространство иконы, представляющее внутренний мир, в иконе нет онтологических границ. А всё, что может изучать аналитический философ, например круглый квадрат, может стать не более чем предметом *3D* анимации.

IRONY ABOUT TRAGEDY: THE ONION'S TREATMENT OF 9/11

Arseniy Khitrov[1]

Abstract

In this paper the author analyses the materials that were published in the American satirical magazine *The Onion* in the period from 2006 till 2011 and mentioned September 11 terrorist attacks. The focus of the research is the persistence of 9/11 jokes five years after the tragedy occurred and later on. The jokes are classified basing on their subject-matter and rhetorical patterns. The author concludes that most of these jokes promote respect towards collective memory about the attacks and their victims.

Keywords: cultural trauma, collective memory, irony, 9/11.

Introduction

After 9/11 some social commentators[2] declared that irony would not be acceptable anymore. They declared the end of the age of irony. They declared the end of irony, the comeback to reality, and the recovery of the blanket of satire.

---

1 Arseniy Khitrov – Associate Professor at National Research University Higher School of Economics, Department of Cultural Studies, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia).

2 The social critic Roger Rosenblatt wrote about the end of irony in *Time Magazine* (see Rosenblatt R. The Age of Irony Comes To an End // *Time Magazine*. 2001. Sept. 24. P. 79. Retrieved Dec. 16, 2012, from: http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1000893,00.html, and comedians Jay Leno, David Letterman, Conan O'Brien, and Jon Stewart replaced their usual comic performances with emotional speeches (cf. September 11 issue of *The Daily Show with John Steward*: http://www.thedailyshow.com/watch/thu-september-20-2001/september-11-2001). Moreover, on October 16, 2001, comedians and authors who worked for *The New York Observer*, *The Time Magazine*, *The Daily Show with Jon Stewart*, *Modern Humorist*, and *The Onion* participated in a public round table entitled *No Laughing Matter? Comedy Writing in Unfunny Times* (the advertisement of this event can be still found here: http://www.ersvp.com/rsvp/reply.htm?evtr=ifda&cacheid=1073627238.8021&cobrandid=ersvp&user_session=e7c9873ee420806c7e423a5b12989e78). Rosenblatt's article provoked a series of responses by social critics who disagreed with him; see: Beers D. Irony is dead! Long Live Irony! // *Salon*. 2001. Sept. 25. Retrieved Dec. 16, 2012, from: http://www.salon.com/2001/09/25/irony_lives/; Kurtzman D. The Return of Irony // *AlterNet*. 2002. Sept. 10. Retrieved Dec. 16, 2012, from: http://www.alternet.org/story/14068/the_return_of_irony; Newman A. Irony Is Dead. Again. Yeah, Right // *The New York Times*. 2008. Nov. 21. Retrieved Dec. 16, 2012, from: http://www.nytimes.com/2008/11/23/fashion/23irony.html?pagewanted=all&_r=0.

In particular, a few late-night comedy shows went off the air, infrequent political jokes were met with public disapproval, *The New Yorker* appeared with a black cover and lacking its famous cartoons, finally, a satirical magazine *The Onion* did not appear till the week after the event.

The Center for Media and Public Affairs reported that the number of political jokes dropped by 54% on late night television in the month following the attack and that uncomic guests were featured twice as frequently in the fifteen weeks after 9/11 as they had been in the previous fifteen weeks.[3]

On September 18 the comedian Gilbert Gottfried made a joke mentioning the attack: «I have to leave for L.A. tonight. I couldn't get a direct flight. They have to make a stop at the Empire State Building». As he himself recalls, after these words were said, there was a long gasp in the hall and then somebody said: «Too soon». The joke was cut off entirely from the cable version.[4]

On October 10 New York Mayor Rudolph Giuliani gave New Yorkers permission to laugh again. It was a charity event featuring many New York comedians where Giuliani said: «I am here to give you permission to laugh. If you don't, I'll have you arrested»[5].

Indeed, after 9/11 people were mourning victims looking for ways to commemorate them. Any significant historical event would have the same consequences. What is surprising is that it was the irony issue that resonated with the posttraumatic discourse.

The first post-9/11 issue of *The Onion* appeared on September 26. Some researchers have pointed out this particular issue was the first piece of humour that made them smile after the attack,[6] therefore, *The Onion* actually started laughing before the official permission had been given.

Looking at the examples above, one might wonder: would it be morally acceptable to laugh about the tragedy? Is it morally acceptable, appropriate, and correct to make these kinds of jokes? Instead of developing a moral argument, in this paper I concentrate on the issue how the society and media function, therefore I have to find more appropriate questions. I ask myself: How and why can irony become acceptable or unacceptable? Are there norms that regulate irony? Is there a kind of irony that is specific to the trauma's aftermath?

---

3 O'Rourke III, D.J. The Death and Re-Birth of Irony: The Onion's Call for Rhetorical Healing in the Wake of 9/11 // R.E. Denton (ed.) *Language, Symbols, and the Media. Communication in the Aftermath of the World Trade Center Attack*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2006. P. 102.

4 Achter P. Comedy in Unfunny Times: News Parody and Carnival after 9/11 // *Critical Studies in Media Communication*. 2008. Vol. 25/3. P. 275.

5 Kuipers G. 'Where Was King Kong When We Needed Him?' Public Discourse, Digital Disaster Jokes, and the Functions of Laughter after 9/11 // *The Journal of American Culture*. 2005. Vol. 28/1. P. 73.

6 See Kuipers, op. cit., p. 73; Achter, op. cit., p. 286.

To answer these questions I analyze the contents, delivery, and exact timing of *The Onion*'s jokes to determine the functions of irony in regard to the attack.

I will examine publications mentioning 9/11 from 2006 till 2011. It is the period from the fifth anniversary of the attack till the day when Osama bin Laden was killed. My sample allows me to uncover delayed effects of the trauma on humour. Throughout all eleven years that have passed since 2001 *The Onion*'s stories included materials on 9/11. I find that the persistence is rather rhetoric-motivated than event-based. In other words, many stories were independent from then recent historical events. They were using the attack as a reference point within several stable rhetorical patterns. Theories that help to find out a possible explanation are those of cultural trauma by Jeffrey Alexander and of irony by Linda Hutcheon. I will detail their major points below and then I will proceed to the analysis of jokes.

The Social Process of Cultural Trauma

Jeffrey Alexander's theory of collective trauma is a constructivist one. He proceeds from the idea that trauma «is not the result of an event but the effect of a sociocultural process»[7].

> «Collective actors "decide" to represent social pain as a fundamental threat to their sense of who they are, where they came from, and where they want to go».[8]

Analysing trauma as a process carried out by social agents, Alexander proposes the following schematic sequence of events: speaker(s) claim(s) trauma, labels an event as traumatic; carrier groups spread this idea out and make sense of an event; and the audience receives this message. Alexander labels this process «cultural construction of trauma».

A trauma claim proposed by the speaker should satisfy several criteria. First, the nature of the pain must be explained. Second, it must be clear who the victim is. Third, a relation of the trauma victim to the wider audience should be explained. Finally, responsibility should be attributed, i.e. it must be clear who the perpetrator is.

Given these conditions, it is assumed that the majority of people accept the idea of a traumatic nature of an event, and trauma becomes a new master narrative.

The sociologist Neil Smelser proposes his analysis of the traumatic aspect of 9/11 in terms developed by Alexander.[9] In his article, written four months after the attack, Smelser describes how the nation was mobilized and solidarity was strengthened. Moreover, as the author points

---

7 Alexander J. Toward a Theory of Cultural Trauma // J. Alexander (ed.) *Cultural Trauma and Collective Identity.* Berkley: University of California Press, 2004. P. 10.

8 Ibid.

9 Smelser N. *Epilogue: September 11, 2001, as Cultural Trauma* // Alexander (ed.), op. cit., p. 264–282.

out, 9/11 caused «the emergence of primordial cultural themes»[10] which included, in particular:

> «... a reassertion of the virtues of nation and community: unashamed flag-waving patriotism; a feeling that we, as Americans, under attack, were one again; and a feeling of pride in the American way of life, its values, its culture, and its democracy»[11].

This tells us that humor and irony were likely to be considered inappropriate in the aftermath of the attack. However, as I demonstrated on the examples above, it did not take long for irony to resume. How did it become possible? The contradiction between the seriousness of a re-activated primordialism and irony seems impossible if the irony is seen solely as a deconstructive, destabilizing, and relativizing practice. It can be also mobilizing, if, for example, it is regarded as one of the American values,[12] or as helping to cope with the trauma, as the aforementioned Rudolf Giuliani's permission to laugh again may suggest.[13]

The fact is that the same joke can be regarded both as deconstructive and mobilizing. There is nothing intrinsically ideological in the irony itself. What matters is its intended use and its perception. The contradiction between humour and trauma narrative is elusive.

In order to understand this point better I will discuss the differences between conservative and deconstructive discourses, then I will proceed to Linda Hutcheon's theory of irony, and ultimately, I will analyse certain jokes about 9/11 from *The Onion*.

Official Discourse *versus* Irony?

When thinking about trauma discourse and its relation to different kinds of parody, it is very probable to assume that the trauma discourse is equivalent to the official discourse, ushered by serious news media and political agents. It can be characterized as hegemonic, conservative, protective, healing, re-establishing collective identity, and serious. The ironical discourse would automatically become the counter-discourse and would embrace very different characteristics: being resisting to dominant systems of meanings, irritating, challenging existing social institutions, and undermining values.

Note that the entire sequence of events, however consistent it seems at first, is based entirely on a single assumption that pure types and binary oppositions exist, and that their function is inscribed in them naturally and cannot be changed through time or through agency and use.

This assumption is very strong. It is very likely to observe ironical discourse bearing the official discourse characteristics. For example, it can be trauma healing, protecting people from the pain of the loss,

10 Smelser, op. cit., p. 269.
11 Ibid., p. 270.
12 Kuipers, op. cit., p. 73.
13 For criticism of the coping interpretation of disaster humour cf. Kuipers, op. cit., p. 71–72.

reuniting people, creating a new sense of community. Relaxing this assumption I discovered that ironical discourse tries to delude readers and to hide an attempt to re-establish hegemony. Theoretically, it is not a contradiction. It is not necessarily true that ironical discourse just mocks, destroys, and deconstructs, and that it does not propose anything positive or conventional. In this instance, it can help the official discourse to establish some values. It is not necessary that it is as revolutionary as it seemed in the beginning.

But did it really seem revolutionary? Or is it just the reader being trapped into the binary mode of thinking? What about hybridity of discourses? And what if different people who hear a joke can interpret it in different ways, that is to say that the result of the ironical discourse depends not only on intentions of the ironist, but also on the audience's choice? And does the overall outcome always depend on the audience anyway?

The theoretical approach is limited in its ability to answer the question. I will perform an empirical analysis based on Linda Hutcheon's theory of irony.

Theory of Irony

In her book *The Edge of Irony*, Linda Hutcheon argues that the situation when the ironist produces a joke and the interpreter gets it is an unreal one because this vision ignores the syntactic (contextual) and pragmatic (responsive) aspects of communication. In the entirety of a communicative situation, the interpreter is not exogenous. She or he has freedom to interpret a message and participate in the creation of the ironical effect of it.

Another element of the process is discursive communities. That is why Linda Hutcheon insists on the fact that irony «happens» in discourse. There is no guarantee that the joke would be interpreted in an intended way if it is. Hutcheon calls the situation of the ambiguity 'politics of irony'.

Linda Hutcheon points out that the meaning of irony is not just the reverse of what is said.[14] Therefore, it would be too simplistic if not totally wrong to regard *The Onion* as a mirror that reflects serious discourses but just turning them upside down. One will see that in reality the spectrum of humourist approaches to 9/11 by *The Onion* is quite broad. Nevertheless, the occurrence of jokes about 9/11 might indicate the on-going activity in re-framing and re-interpreting the event of the official discourses. I concentrate on the rhetoric of jokes without establishing any causal relationships with events.

It is important to keep in mind that the meaning of a sign be it a serious concept or a matter of a joke, is arbitrary, time-dependent, and varies by an interpreter. In regard to *The Onion*'s irony it means the following: it is unlikely that throughout the 2000s 9/11 as a concept meant

14 Hutcheon L. *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*. London and New York: Routledge, 1995. P. 23.

the same thing. Then, since different audiences perceive, interpret, and use media materials in various ways, 9/11's meaning cannot be the same for everybody. There are two important implications of these two points for this research. Firstly, it is essential to trace the change in *The Onion*'s irony about 9/11 through time rather than assuming that 9/11 stands for the same thing in 2001 as in 2008. Secondly, my interpretation and understanding of *The Onion*'s 9/11 jokes represents just one of many possible ones.

The Onion is a weekly newspaper that comes out every Wednesday. In September 2001 it did not appear when it was supposed to, namely on September 19. It resumed on September 26 and was nearly entirely dedicated to the event. About a half of materials of the following, October 10, issue mentioned 9/11 as well. Moreover, there were jokes about 9/11 appearing steadily throughout the whole decade after the attack. Despite the fact of the stability of 9/11 as a rhetorical frame, media scholars who studied media coverage of 9/11 by *The Onion*'s 9/11 have dealt mostly with the September 26 issue.[15] In this paper, I will go further to analyse 9/11 humourist representations from a long-term perspective. More specifically, I will focus on publications made between the fifth 9/11 anniversary and May 2011 when Osama bin Laden was killed. I look at the persistence of 9/11 jokes in the period well beyond the event has been settled. How was 9/11 remembered on its fifth anniversary and during the years that followed, till the moment when Osama bin Laden was killed? In what contexts does 9/11 appear years after the tragedy? How do these jokes frame and re-frame the event of 9/11? How is the nature of pain/victim/perpetrator and the relation with a wider audience established? Which discursive communities is the irony related to? What is the politics of irony (inclusion/exclusion, subordination)? What do *The Onion*'s authors try to communicate through these jokes about post-9/11 collective consciousness of the U.S.?

Objects of Jokes

During the first five years after the event *The Onion* recalled 9/11 in the materials that ridiculed such political and social issues as the war in Iraq, the Patriot Act, and the Detainee Treatment Act of 2005. In the period from 2006 to 2011 *The Onion* mentioned 9/11 in relation to the fifth anniversary of the tragedy; the 'War on Terror' campaign, which included the Iraq war as well, counter-terrorism measures; the release of two 9/11 films in 2006, Oliver Stone's *World Trade Center* and *United 93* by Paul Greengrass; debates about constructing the New York Islamic Center around Ground Zero; the President Election campaign of 2007–2008; and, finally, the killing of Osama bin Laden. Political figures that

15 Achter, op. cit. (2008); Kuipers, op. cit. (2005); O'Rourke III, op. cit. (2006); Warner, J. Humor, Terror, and Dissent: The Onion after 9/11 // V.G. Ted Gournelos (ed.) *A Decade of Dark Humor. How Comedy, Irony, and Satire Shaped Post-9/11 America*. University Press of Mississippi/Jackson, 2011. P. 57–77.

were ridiculed the most between 2006 and 2011 in relation to 9/11 were George W. Bush, Bush's Vice President Dick Cheney, and the former New York City Mayor Rudolph Giuliani. In particular, such events as Bush's retirement, Dick Cheney's alleged sternness and heart problems, Giuliani's participation in the presidential election campaign became triggers for *The Onion*'s humourists.

Among these publications, I find not only event-triggered reports, but most interestingly, rhetoric-motivated ones. They did not address any particular events but were informed by specific rhetorical frames and had to do with long-lasting social phenomena. Such social conditions were fear of terrorists, islamophobia, the state's security measures, pragmatic exploitation of and profiting from the tragedy by politicians, conspiracy theories, and, finally, collective memory about 9/11 itself.

In addition, a number of commentaries had 9/11 events on their background.

I will focus on rhetorically motivated materials only. They deserve a particular attention because they have to do with stable interpretative patterns that circulate in the society, and therefore, their analysis will permit a better understanding of the reasons and ways of 9/11 becoming a part of American collective identity and initiated persistent collective discourses about the post 9/11 American society.

I show that these discourses, which initially intended to contrast themselves to official memory discourses by allowing for ambiguity in its steadiness, had become hegemonic, steady, and unilateral in the end.

The following rhetorical patterns were the most frequent on *The Onion*'s pages during the period in question: a 'memory hole', anxiety about security measures, 9/11 capitalizers, terrorists and their interrogations, and American islamophobia. I will analyze three of these patterns in detail leaving the rest for the future research.

Memory Hole

When Ernest Renan in his lecture *What is a Nation?* stated that forgetting «is a crucial factor in the creation of a nation»[16] he meant that in order to become a political formation its members should first forget that they had been different once and that the way towards the current state of nation lied through brutality, violence, and compulsion. His idea was provoking since it is commonly assumed that a sense of belonging or, in other terms, a collective identity very much depends on memory. On the other hand, it is often said that precisely collective identity is based on memory of violence and trauma. Moreover, trauma can be the very trigger of the identity creation, as it was in the case of trauma of slavery, which led to the emergence of the African-American cultural identity.[17]

---

16 Bhabha H. *Nation and Narration.* Bristol: Routledge, 2000. P. 11.

17 Eyerman R. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity* // Alexander (ed.), op. cit., p. 60–111.

Interpreting the idea of cultural identity in the light of Ernest Renan's theory, one can argue that in order to be a nation or, to put it differently, in order to obtain a collective identity, members of a community should forget some things and retain others. The issue about what should be remembered and what should be forgotten is a battlefield where politicians, critics, experts, moralists fight among each other. Another name of this battlefield is politics of memory. In regard to the Unites States, one of the parties, that takes part in this battle, promotes the idea that the United States of America can be seen as, metaphorically speaking, the United States of Amnesia. This idea implies that the entire nation systematically tries to force out painful and shameful memories such as the war in Vietnam or Abu Ghraib issue, or alternatively, to reframe them in a way so that actual deaths and sufferings of the country's citizens or victims of the country's politics are put aside and the country itself is remembered as possessing no responsibility for that.[18] Whether 9/11 has passed or it is still going through a similar purification is an interesting question. Whatever the answer would be, it is clear that any practice of evocation of 9/11 is a part of the memory process. *The Onion* takes part in this process and it proposes its own vision of the nation's and its authorities' ability to remember the attacks. It can be assumed from *The Onion*'s jokes that the ones who suffer from amnesia are ordinary Americans: «On the fifth anniversary this month, CNN.com will be streaming footage all day of the network's televised coverage from Sept. 11th, 2001, enabling viewers to relive it as events unfolded. What do *you* think?»[19], asks the September 8, 2006 issue[20].

«September what?» answers Becca Townes, Systems Analyst.

Later on, on May 14, 2009 *The Onion* asks its 'readers':

> «Beginning July 4, the crown of the Statue of Liberty will be open to the public for the first time since Sept. 11, 2001. What do *you* think?» (Italics in the original.)[21]

Claudia Bunning's answer is:

> «They closed the Statue of Liberty on Sept. 11? Did *anything* good happen on that day?» (Italics in the original.)[22]

---

18 Cf. the analysis of the cinematic memory about the War in Vietnam is carried out in: Fluck W. The 'Imperfect Past': Vietnam According to the Movies // H.-J. Grabbe, S. Schindler (eds.) *The Merits of Memory. Concepts, Contexts, Debates*. Heidelberg: Universitatsverlag, 2008. P. 353–387.

19 All the articles of *The Onion* are cited from the newspaper's web-site http://www.theonion.com/. In order to group the articles chronologically, I used the advanced search options on *Google* search engine using «'Sept. 11' OR 9/11» as a keyword.

20 CNN's Chilling 9/11 Tribute // *The Onion. America's Finest News Source*. 2006. Sept. 8. Retrieved July 16, 2012, from http://www.theonion.com/articles/cnns-chilling-911-tribute,15064/

21 Statue of Liberty's Crown Reopening // *The Onion. America's Finest News Source*. 2009. May 14. Retrieved July 16, 2012, from http://www.theonion.com/articles/statue-of-libertys-crown-reopening,15704/

22 Ibid.

Once more *The Onion* represents the Americans as having no memory in the article by a thought-out columnist Michael Jenkes *Hey, Wasn't There Some Sort Of National Tragedy A Few Months Back?* in the June 6, 2007 issue.[23] (22. Jenkes)

As a matter of fact, 2007 was a pretty quit year for the United States. The last significant tragic events before 2007 took place in 2005 when the Hurricane Katrina destroyed New Orleans. Thus, the author does not refer to any particular national tragedy but he rather addresses the absence of the sense of responsibility, seriousness, and long-term memory about what had happened to the US previously. The indicator of this intention is in the following line:

> «Because if something like that had actually happened just a few months ago, I'm sure we'd all still be hearing about it and talking about it every day»[24].

In other words the author is framing the USA as the United States of Amnesia and talks about what is known in popular culture as «the Great American Memory Hole», meaning a lack of collective long-term memory.

He compares his personal memories with a movie:

> «I must be thinking of some movie I saw. But if so, man, it was a pretty fucked-up movie»[25].

This comparison reminds of another one, from the September 26, 2001 issue, from the article entitled *American Life Turns Into Bad Jerry Bruckheimer Movie*[26] where the major point is that despite the fact that 9/11 looks like a movie in the media it is nevertheless real.

The Onion's criticism of the 9/11 media coverage can be a separate research issue and it is not my focus here. What is still important to notice in regard to the memory issue is that Michael Jenkes's article is a good example of the ambivalence of irony. On the one hand, it might be seen as a parody of a moralist discourse and of those who criticise Americans for their collective amnesia. On the other hand, it might be interpreted as a serious statement, *The Onion*'s critical opinion about people's short memory and disrespect directly expressed through the fist-person narrative.

---

23 Jenkes M. Hey, Wasn't There Some Sort Of National Tragedy A Few Months Back? // *The Onion. America's Finest News Source*, June 6, 2007. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/hey-wasnt-there-some-sort-of-national-tragedy-a-fe,11314/

24 Jenkes, op. cit.

25 Ibid.

26 American Life Turns Into Bad Jerry Bruckheimer Movie // *The Onion. America's Finest News Source*. 2001. Sept. 26. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/american-life-turns-into-bad-jerry-bruckheimer-mov,220/

In 2009 *The Onion* thrust Americans once again in the video entitled *Americans Observing 9/11 By Trying Not To Masturbate*[27]. This material ridicules ordinary people's practices of commemoration of the national tragedy. Their inability to respond to 9/11 has already become a matter of parody in the September 26, 2001 issue.[28] But while the 2001 issue described memory practices as a result of an interiorised ideology of commemoration that became automatic, the 2009 issue emphasises a restrictive and repressive aspect of memory practices that people reluctantly subjected themselves to, and the fact that the agreement to do so is actually challenged. The challenge to this agreement is expressed through the last person who speaks in this video:

> «I know that I shouldn't masturbate on this day, but, I don't know… Should I not masturbate on Pear Harbour Day too?.. There is literally nothing in this world that'll keep me from masturbating»[29].

Thus, *The Onion* equates those memory practices that are reproduced mechanically or out of conformism to the absence of memory. What is also absent in both cases is sincerity, and *The Onion* seems to be protecting this value rather then undermining it.

Interestingly, while ordinary Americans are the objects of *The Onion*'s irony for their amnesia, the authorities are represented as remembering 9/11 very well, but the newspaper shows their memory as not being sincere. It mocks the ways the state authorities express their grief. In the articles dealing with this aspect of the 9/11 aftermath *The Onion* represents state authorities as being cynic, highly pragmatic, profit-driven, non-efficient, and neglecting the task to remember.

For example, the September 11, 2006 issue published an article entitled *NYC Unveils 9/11 Memorial Hole*[30] which talks about the opening of the 70-foot hole on the site where the Twin Towers once stood. The Hole, as the articles says,

> «contains over 16 acres of empty space, and is visible as far away as Hoboken, NJ. Over USD 175 million has been spent on the Hole's development, and thousands of pages of proposals and designs concerning the site in which the Hole was excavated were reviewed in over 2,800 hours of meetings. Work crews comprising more than 7,500 welders, equipment

---

27 Americans Observing 9/11 by Trying Not to Masturbate // *The Onion. America's Finest News Source*, 2009. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/video/americans-observing-911-by-trying-not-to-masturbat,14366/

28 Not Knowing What Else To Do, Woman Bakes American-Flag Cake // *The Onion. America's Finest News Source*. 2001. Sept. 26. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/not-knowing-what-else-to-do-woman-bakes-americanfl,221/

29 *Americans Observing 9/11*, op. cit.

30 NYC Unveils 9/11 Memorial Hole // *The Onion. America's Finest News Source*. 2006. Sept. 11. Retrieved July 16, 2012, from: ttp://www.theonion.com/articles/nyc-unveils-911-memorial-hole,2038/

operators, excavators, and other construction specialists spent long, often unpaid shifts in its depths»[31].

The Hole is supposed to bring profit to the state and to promote the clash of civilizations idea. The article hints not only at the fact that by the fifth anniversary of 9/11 no memorial had been accomplished allegedly due to the bad management, corruption, and illegal status of workers involved, but also at the more broad symbolic meaning of the hole: «… that this deep, empty hole has come to stand not only for the New York City of today, but also for the transformation of the entire United States since Sept. 11, 2001»[32].

The September 22, 2008 issue suggests yet another variant of a 9/11 memorial which would also be a profit-oriented, blindly patriotic place revealing the state's impotence in front of real terrorism.[33]

Alongside these 9/11 memorials *The Onion* reports about another one, opened by the conspiracy theory advocates.[34] Thus, those who oppose themselves to the official version of the event become objects of jokes. A similar attitude towards the conspiracy theory supporters can be found in the video *9/11 Conspiracy Theories 'Ridiculous,' Al Qaeda Says*[35] in which a supposed conspiracy theory advocate meets an *Al Qaeda* representative. Despite the fact that the latter is scoffed at, the former one is mocked in not a lesser degree.

Thus, *The Onion* points its sting at those who forget the tragedy, who capitalise on it, and who oppose the official version of 9/11. Therefore, *The Onion*'s irony is far from being subversive towards traditional values of respect, esteem, and memory. It can be said that *The Onion* ridicules unauthentic ways of mourning and remembering and, as a consequence, it probably has an idea of an authentic way. But since the principle of irony is to say things indirectly, this authentic way can be only reconstructed through hints left by the newspaper's humourists.

Anxiety and Security Measures

What does *The Onion* say about 9/11 implications for the society's psyche? Its vision can be summarized as follows: the U.S. government propagated the sense of terror, fear, and anxiety in order to take control over the population.

---

31 NYC Unveils 9/11 Memorial Hole.

32 Ibid.

33 Plans For 9/11 Museum Revealed // *The Onion. America's Finest News Source*. 2008. Sept. 22. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/plans-for-911-museum-revealed,8466/

34 Construction Complete On 9/11 Truther Memorial // *The Onion. America's Finest News Source*. 2010. Sept. 7. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/construction-complete-on-911-truther-memorial,18034/

35 9/11 Conspiracy Theories 'Ridiculous,' Al Qaeda Says // *The Onion. America's Finest News Source*, 2010. Retrieved July 16, 2012 from: http://www.theonion.com/video/911-conspiracy-theories-ridiculous-al-qaeda-says,14222/

«No, Cheney continued. No, 9/11 is about the warm feeling you get when you help an elderly woman cross the street and then whisper to her that the terrorists can strike at any moment. 9/11 is about the satisfaction of telling people to do things and then them doing it – not because they want to, but because they are afraid to do otherwise. 9/11 is about removing Saddam Hussein from power. But most of all, 9/11 is about love».[36]

A fake George W. Bush takes a similar position:

«Everywhere I look brings back memories. The Blue Room is where Laura and I put up our first White House Christmas tree. Down the hall, in the East Room, is where I concocted my favorite signing statement to circumvent the anti-torture guidelines of the Detainee Treatment Act of 2005, and – ooh! – right across the way is where Cheney and I decided to use the death of 3,000 Americans on 9/11 and the nation's subsequent fear of another attack as an excuse to carry out our long-standing plan to invade Iraq. I should really get a picture before I leave»[37].

Moreover, *The Onion* ridicules the security measures, which were taken after the attack for their alleged inefficiency and their provoking terrorists' further aggression. In *The Onion*'s imaginary world, U.S. Counter-Counterterrorism Unit exploits Washington Monument in order to show the Americans how fragile their security is,[38] then, the Department of Homeland Security releases several Guant*a*namo detainees providing them with necessary means for organization of terrorist acts in order to test the security system[39]. These two latter examples are interesting because that they can be interpreted in a way that *The Onion* actually does not totally disapprove of the conspiracy theory. If the former implies that there might be the State behind terrorist attacks, the latter openly labels 9/11 «the botched Sept. 11, 2001 security preparedness exercise».

Sometimes *The Onion*'s irony allows for a judgment, which is serious and straightforward. In respect to the anxiety issue this seriousness can be found in the following quote:

---

36 Cheney Waits Until Last Minute Again To Buy Sept. 11 Gifts // *The Onion. America's Finest News Source*. 2008. Sept. 1. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/cheney-waits-until-last-minute-again-to-buy-sept-1,2521/

37 Bush G. I'm Really Gonna Miss Systematically Destroying This Place // *The Onion. America's Finest News Source*. 2008. Dec. 1. Retrieved from http://www.theonion.com/articles/im-really-gonna-miss-systematically-destroying-thi,11435/

38 U.S. Counter-Counterterrorism Unit Successfully Destroys Washington Monument // *The Onion. America's Finest News Source*. 2007. April 11. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/us-counter-counterterrorism-unit-successfully-destr,2181/

39 DHS Releases 5 Terrorists Into U.S. To Test National Security // *The Onion. America's Finest News Source*. 2010. Aug. 4. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/dhs-releases-5-terrorists-into-us-to-test-national,17838/

«Considering I was in a coma at the time, this will certainly help me fully assimilate to the scarred, paranoid society into which I awoke»[40].

Thus, according to *The Onion*, one of the consequences of 9/11 is a state of an excessive anxiety. *The Onion* ascribes the responsibility for this condition to the state bureaucracy. Moreover, the newspaper accuses state bureaucracy for profiting from 9/11, but not only them.

9/11 Capitalizers

Articles dealing with the problem of the post-9/11 memory in the American society contained several hints on pragmatic and even cynic uses of the tragedy by political figures. In fact, *The Onion* dedicates some of its 9/11 materials to this very issue alone. *The Onion* seems to imply that George W. Bush, former Vice President of Cheney personally, the Bush's administration in general, and media structures used it to accomplish their own egoist plans.

In 2006, two feature films about 9/11 came out: Oliver Stone's *World Trade Center* and *United 93* by Paul Greengrass. Both films were criticized for their conservatism, conventionalism, but also for their use of the 9/11 issue for self-promotion. *The Onion* follows this line of criticism «live in a post-*United 93* world now», declares the newspaper equating the damage caused by 9/11 to the damage produced by watching the film.[41]

«This film [*United 93*] will be a touching tribute to the media exploitation of Sept. 11», says one of the 'respondents' in the article *First 9/11 Film Coming*[42]. This is another example of the irony which is not ironic, as it was in the article "Hey, Wasn't There Some Sort Of National Tragedy A Few Months Back?" in the June 6, 2007 issue.[43]

Media exploitation of 9/11 is further criticised in the article, which mocks at Olive Stone's «three-and-a-half-hour film»[44]. Here again *The Onion* mocks at the conspiracy theory and media's pretention to be showing 'the reality'. It can be argued that *The Onion*'s parodies promote a constructivist vision of the media production and stimulate a critical stance towards political and media initiatives. In other words, *The Onion* propagates the idea that the media reality is not the reality itself but representation:

---

40 *CNN's Chilling 9/11 Tribute*, op. cit.

41 Springer M. Is Opening Week Too Soon To See A 9/11 Movie? // *The Onion. America's Finest News Source*. 2006. April 26. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/is-opening-week-too-soon-to-see-a-911-movie,11221/

42 First 9/11 Film Coming // *The Onion. America's Finest News Source*. 2006. April 10. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/first-911-film-coming,14965/

43 Jenkes, op. cit.

44 New Oliver Stone 9/11 Film Introduces 'Single Plane' Theory // *The Onion. America's Finest News Source*. 2006. Aug. 8. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/new-oliver-stone-911-film-introduces-single-plane,2017/

«After seeing that sequence, there's no way anyone can ever deny again that there was only one plane in the airspace over the eastern seaboard that morning», Stone said.[45]

The concern that viewers will not be able to tell a media show from a real terrorist event had been already expressed in the 2001 article *American Life Turns Into Bad Jerry Bruckheimer Movie*[46]. «An actual scene from real life» and «Another scene not from a movie» said the captions for real photos of 9/11 attack placed in the article. These captions suggested that despite the fact that the attack might seem unreal it is not a special effect.

The Onion emphasises that, once having appeared on the screen, 9/11 representations became embedded into the logic of media production. The September 26, 2001 issue contained a thought out TV programme grid where all programmes were about 9/11. The October 3, 2001 issue called 9/11 media coverage «Surreality TV»[47]. The September 8, 2006 issue treated this phenomenon as follows: «I doubt many people will watch. During that time, FoxNews.com will be airing *Pirates of the Caribbean*», says Zac Polk, Interior Decorator, in the article *CNN's Chilling 9/11 Tribute*.[48]

The Onion's vision of the 9/11 capitalisation includes not only media structures but also political figures. As various jokes suggest, Rudolph Giuliani used 9/11 as an investment into his symbolic capital for his presidential campaign,[49] George W. Bush used 9/11 as a pretext to invade Iraq[50], Dick Cheney used it to propagate the sense of terror amongst citizens to facilitate manipulation[51]. While ordinary Americans, according to *The Onion*, do not remember 9/11, Dick Cheney remembers it very well. In the end all the aforementioned persons are honoured with a prize for being the tragedy capitalizers.[52].

---

45 New Oliver Stone 9/11 Film Introduces 'Single Plane' Theory.

46 American Life Turns Into Bad Jerry Bruckheimer Movie // *The Onion. America's Finest News Source*. 2001. Sept. 26. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/american-life-turns-into-bad-jerry-bruckheimer-mov,220/

47 Network Programming Dominated by 'Surreality TV' // *The Onion. America's Finest News Source*. 2001. Oct. 3. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/network-programming-dominated-by-surreality-tv,3293/

48 *CNN's Chilling 9/11 Tribute*, op. cit.

49 Giuliani to Run for President of 9/11 // *The Onion. America's Finest News Source*. 2007. Feb. 21. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/giuliani-to-run-for-president-of-911,2152/

50 Bush, op. cit.

51 Cheney Waits Until Last Minute Again To Buy Sept. 11 Gifts // *The Onion. America's Finest News Source*. 2008. Sept. 1. Retrieved July 16, 2012 from: http://www.theonion.com/articles/cheney-waits-until-last-minute-again-to-buy-sept-1,2521/

52 Congress Honors 9/11 First Capitalizers // *The Onion. America's Finest News Source*. 2011. Jan. 18. Retrieved July 16, 2012, from: http://www.theonion.com/articles/congress-honors-911-first-capitalizers,18856/

Thus, once more one can see that *The Onion*'s role in respect to the memory about trauma is protective. One of the indicators of its protective intentions is its humourists' sudden seriousness, which has been already mentioned before. One more example of this seriousness can be found in the following quote from the article *Congress Honors 9/11 First Capitalizers*:

> «Americans who eventually capitalized on the tragedy with their bullshit advertising, partisan rhetoric, forgettable novels, defence contracts, and all-around cheap, manipulative sentimentalism»[53].

Here *The Onion* steps back from its ironic tone and turns to straightforward accusations.

Conclusion

In the course of ten years since 9/11 *The Onion* has been developing ironic narratives about the attack. I have shown how the newspaper remembered this event during last five years. There are several discursive patterns into which 9/11 publications can be qualified. These include «Memory Hole», the spirit of anxiety and concern with security measures, and 9/11 capitalizers. I argue that in my reading of these jokes *The Onion* does not take a subversive position towards the tragedy itself. Instead it rather functions as a censor who ridicules the absence of memory, perverse forms of commemoration, profit-driven commemoration, and exaggeration of security measures. The newspaper accuses ordinary Americans of having no memory and state bureaucrats along with media structures for remembering 9/11 in a cynic way. Speaking about 9/11 itself, *The Onion* becomes extremely serious.

[53] *Congress Honors 9/11 First Capitalizers*, op. cit.

В ПОИСКАХ НОВЫХ ИНСТРУМЕНТОВ ПОЛИТИЧЕСКОГО КИНЕМАТОГРАФА[1]

Алексей Борисёнок[2]

Abstract

The article examines political cinema that can serve as means for the search of new political subjectivity and new visual language to describe the cultural *Other*. Political cinema uses self-reflexive tactics of working with the image on the level of production of meaning (semiotic surface of the image) and on the level of political economy of the image (production and distribution of the image). The manifestations of political cinema can be traced in different types of cinematic practices, united by specific tactics and tools (special editing, special use of narratives, articulation of author's position, problematization of gaze, etc.). Examples can be found in slow and remodernist cinema, activist and critical art, tactical media, different forms of video art and feminist cinema criticism.

Keywords: political cinema, critical theory, politics of representation, political economy of the image, theory of image.

Проблемные территории кинематографического аппарата и политический кинематограф

Нам представляется принципиально важным восстановить теоретический горизонт современных дискуссий о статусе и природе образа и изображения, выделить ключевые термины для того, чтобы говорить о сложных эстетических и политических режимах, с которыми работает политический кинематограф. Возможно ли инструментализировать кинематограф и превратить его из объекта критики в инструмент критики? Имея в виду тезис Маркса о том, что «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы его изменить», мы ставим вопрос о том, можно ли, имея в фундаменте сильный потенциал критиче-

---

1 В данной рубрике публикуются три лучшие работы, победившие в конкурсе научно-исследовательских работ, который проводился нашим журналом в 2012 году. В конкурсе принимали участие студенты старших курсов и выпускники белорусских вузов в возрасте до 27 лет, не имеющие учёной степени кандидата наук. На рассмотрение принимались работы в области истории философии, философской антропологии, социальной теории и культурной аналитики.

2 Алексей Борисёнок – студент IV курса бакалаврской программы «Визуальные и культурные исследования» Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

ской теории, использовать кинематографический язык, чтобы изменить и преобразовать социальную реальность. Для этого нам необходимо проблематизировать саму постановку вопроса о современном кинематографе. Какого рода кинематографические практики могут называться политическими? В каких отношениях находятся друг с другом кинематограф, видеоарт и тактические медиа? Каким образом технологически обусловливается расслоение кинематографической практики?

Представляется также необходимым зафиксировать значения специфических приёмов работы с производством и распространением кинематографа, проблематизирующих ключевые понятия кинематографического аппарата. По сути, речь идёт о кинематографических инструментах социальной критики. Термин «кинематографический аппарат» , согласно определению, данному Жаном-Луи Бодри[3], означает целостность и неразрывную связь множества элементов, имеющих место в процессе просмотра и восприятия фильма. Кинематографический аппарат включает в себя техническую базу кинематографа, условия просмотра, семиотическую поверхность и эффекты реальности, мыслительные процессы в бессознательном. То, что для Бодри является наиболее важным и связанным с психоаналитическим подходом к кинотеории, для нас, в рамках этой работы, не представляет большого интереса. Однако необходимо подчеркнуть важность кинематографа в производстве субъективности и идеологических эффектов.

Понимая под «инструментами кинематографа» множественные кинематографические практики, имеющие трансверсальный и саморефлексивный характер, мы пытаемся аналитически объединить медленный кинематограф, феминистские и политические кинематографии, активистское искусство и визуальную антропологию, вычленить приёмы работы с кинематографической тканью и определить политэкономию изображения данных кинематографий. Для этого мы говорим о двух режимах, в рамках которых сегодня актуализируется знание о субъективности, производстве знания и искусства. Это сферы политического и эстетического. Мы попробуем определить их соотношение или убедиться в том, что это соотношение, как говорит Жак Рансьер, не продуктивно. Однако, имея дело с политическим кинематографом, нам необходимо понять, что такое *политическое* в дискурсе политического кинематографа и в каких отношениях оно может находиться с эстетическим.

Итак, начнём с анализа ключевого для данной работы понятия – «политического кинематографа». Политический кинематограф – это объект исследовательской работы, его ядро. Следует сразу сказать, что кинематографический материал, на который мы опираемся, достаточно обширен и представлен именами Жан-Люка Годара, Жан-Мари Штрауба и Дэниэль Йюэ, Николя Клотца,

---

3 Baudry J.-L. Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus // Ph. Rosen (ed.) *Narrative, Apparatus, Ideology*. New York: Columbia University Press, 1986. P. 286–299.

Питера Уоткинса, Харуна Фароки, Алана Секулы и Ренцо Мартинса, а также платформой «Что делать?».

Очевидно, что сегодня вопрос о политическом кинематографе лежит в сфере критики идеологии, традиционных иерархий знания, политики репрезентаций, производства субъективности. Речь идёт о демифологизации революционного субъекта. Ответа, что им является «сам борющийся угнетаемый класс» (В. Беньямин), уже недостаточно. Кто этот класс? Какие условия делают возможным продолжение борьбы? На каких фронтах эта борьба может вестись? В этом смысле нас интересует поверхность кинематографическая, визуальная. Однако не только как семиотическая поверхность, но и более глубокие отношения производства и циркулирования (мы называем это *политэкономией изображения*) визуальных образов. Итак, каким образом и в каких рамках сегодня можно говорить о политическом кинематографе как способе борьбы за значение и политику репрезентации?

На мой взгляд, Дмитрий Виленский намечает главные векторы развития современного политического кинематографа в своей статье *Что значит делать фильм политически сегодня?*[4]. Благодаря этому тексту можно вычленить и определить структурные особенности политического кинематографа. Я сформулирую эти высказывания в виде программы, перечисляя по пунктам. Итак, Дмитрий Виленский говорит о том, что:

- необходимо понимать политический потенциал реализма и документальности;
- политический кинематограф проблематизирует производство политической субъективности и её репрезентацию;
- необходимо понимать процесс производства художественной и медиапродукции как политический процесс;
- необходимо обозначить связь между репрезентацией и властью;
- а также связь с активистским проектом.

Главной целью обозначается борьба с манипулятивными стратегиями медиа, традиционными иерархиями знания, господствующей идеологией и репрезентациями истории как общественного прошлого и настоящего, или «реальности». Один из главных тезисов политического кинематографа состоит в том, что политика эксплуатируется не на уровне сюжета, но на уровне формы.

> «Именно поэтому механизмы остранения реальности постоянного вопрошания самого процесса производства фильма и институции власти, которые делают возможным его производство и дистрибьюцию, оказываются не внешними вопросами по отношению к формальной организации фильма, а интегрируются в его структуру и становятся одним из методов его создания. Политический фильм – это

---

[4] Виленский Д. Делать фильм политически // *Газета платформы «Что делать?»*. 2010 (спец. выпуск 04-28).

> не фильм о политике, это проблематизация привилегии говорящего, выявление и демонстрация его социальных и классовых связей»[5].

Как уже сказано выше, для политического кинематографа принципиально важен вопрос субъективности. Это то, что пересекается как на уровне идентификации зрителя – невозможность пассивного созерцания, – так и на уровне конструирования политического субъекта и вопрошания о привилегии говорящего. В кино всегда говорит не автор, а те, кого он представляет. Для политического кинематографа необходимо разорвать эту связь. Важным пунктом является попытка найти альтернативный язык репрезентации культурного Другого. Как пишет Андрей Горных в статье, посвящённой визуальной антропологии,

> «с одной стороны, она [визуальная антропология] является попыткой взглянуть на себя глазами Другого, символического субъекта, то есть проблематизировать свою собственную воображаемую идентичность – монолитное, автономное Эго. С другой – визуальная антропология есть практический поиск альтернативных средств репрезентации “нового”, культурного Другого»[6].

Это важно, поскольку в данных вопросах интересы политического кинематографа и визуальной антропологии пересекаются. Если отталкиваться от определения критического искусства, предложенного Жаком Рансьером: «критическое искусство, если взять самую общую его формулу, предполагает обеспечить понимание механизмов господства, чтобы превратить зрителя в сознательного участника преобразования мира[7]», – то можно сказать, что политический кинематограф предполагает обеспечить понимание механизмов господства на визуальном или кинематографическом уровнях. Лаура Малви в эссе *Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф* ставит важный вопрос: «Как кинематограф, весьма развитая репрезентативная система, поднимает вопросы о путях, какими бессознательное (сформированное доминирующим порядком) структурирует способы зрения и наслаждения в процессе смотрения»[8]. Тем самым формы получения определённого вида удовольствия, модальности зрения и идентификации, поглощение зрителя и объективация становятся объектами критики политического кинематографа.

Для нас важна как семиотика изображения – уровень производства смысла и те монтажные, сценарные приёмы, которые помогают этот смысл производить, – так и политэкономия изобра-

---

5 Виленский, указ. соч., с. 2.

6 Горных А. Визуальная антропология. Видеть себя другим // *Антропологический форум*. 2007. № 7. С. 39.

7 Рансьер Ж. *Разделяя чувственное* / Перев. с франц. В. Лапицкого, А. Шестакова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петерб., 2007. С. 84

8 Малви Л. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф // *Антология гендерной теории.* Минск: Пропилеи, 2000. С. 283.

жения – то, каким способом изображение производится, в какие экономические и культурные контексты оно встроено, в каких зависимостях от капиталистических и рыночных логик находится. В этом смысле политический кинематограф сегодня не мыслим без тактических медиа. Это способ децентрализации кинематографического знания и практики, открытость и доступность, политизация медиума. Важно понимать сопряжение между новым содержанием и новой формой.

Таким образом, важным становится показать, что политическое кино – это ускользающий от жёсткой фиксации дискурс. Жан-Мари Штрауб постоянно говорит о нежелании определять свой кинематограф как исключительно политический и называет политическими фильмы, которые не вписываются в установленные нами рамки. Политический кинематограф – это рассеянное множество специальных тактик с ключевыми понятиями кинематографического аппарата – как на уровне семиотической поверхности, так и на уровне политэкономии изображения. Это также подчёркивает трансверсальность активистского и кинематографического проектов, постоянные трансформации политического кинематографа и статуса его образности и изобразительности.

Важно подчеркнуть, что во многом производство политической субъективности сегодня происходит в рамках массмедиа, и, таким образом, тактические медиа противопоставляют себя доминирующим авторитарным производителям информации, делая кинематограф более мобильным и рефлексивным. Если традиционные кинопроцессы требуют финансового и временного ресурса, то тактические медиа в сплаве с политическим кинематографом могут работать в режиме постоянного обновления и оперативного ответа и рефлексии.

Однако мы хотим говорить скорее об экспериментальных формах кинематографа, поскольку сама цель подобного рода фильмов связана с деконструкцией традиционной формы кинематографа. Поэтому мы часто используем термин «кинематографии» во множественном числе, вместо «кинематограф» – в единственном. Это указывает, с одной стороны, на различие и множественность визуальных языков, а с другой – на их сходство в способе постановки вопросов, адресуемых традиционному кинематографу, который производит доминирующие схемы угнетения и подавления.

Таким образом, мы говорим о политическом кинематографе и других (само)рефлексивных кинематографических формах как о визуальных конструкциях, существующих на границах форм, жанров и визуальных средств. Подобная мобильность образов и постоянное нарушение границ изображения показывают трансверсальный характер рассматриваемых кинематографий, связанный также с эстетическими и политическими режимами.

Необходимо объяснить, что мы понимаем под *эстетическим* и *политическим*, в каких отношениях эти режимы находятся и каким

образом данная оппозиция может оказаться полезной для исследования политического кино.

Очевидно, что речь идёт не просто о взаимопроникновениях политического и эстетического: эти сферы всегда находились в сложных отношениях. Однако мы имеем в виду прежде всего ту линию, которую намечает Беньямин, противопоставляя эстетизацию политики и политизацию эстетики. Эстетизация политики связана с фашизмом, однако не будем понимать под фашизмом политический режим. У Ролана Барта мы находим:

> «Язык … не реакционен и не прогрессивен; это обыкновенный фашист, ибо сущность фашизма не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить нечто»[9].

Таким образом, согласно Беньямину, «фашизм стремится дать им [массам] возможность самовыражения при сохранении этих отношений»[10]. Однако то, что противопоставляется эстетизации политики и войны, – это политизация эстетики, и это то, что нас интересует в первую очередь.

Мы используем терминологию Жака Рансьера, который утверждает, что «узел политического вопроса оказывается сведённым к точке пересечения между практиками управления и формами жизни, полагаемыми в качестве их основания»[11]. И добавляет: «Это режим субъективации, в котором существуют политические субъекты»[12]. Исходя из этого смысла политического становится понятным объект нашего исследования. Главная проблема политического кинематографа – это проблема политической субъективности.

Эстетика, по Рансьеру, «не общая теория искусства или теория искусства, препровождающая его воздействие на чувства, а специфический режим идентификации и осмысления искусств – тип сочленения способов делать, зримых форм и способов осмысления их соотношений, подразумевающий определённое представление о двойственности мысли»[13]. Жак Рансьер говорит об эстетическом акте как о «конфигурации опыта, способной реализовывать новые типы чувствования и вводить новые формы политической субъективности»[14]. Прежде всего, он говорит о политической субъективности как характерной черте как политического, так и эстетического, что означает не размывание границ, а изначальную сцепку, изначальные режимы сосуществования.

---

9 Барт Р. *Избранные работы. Семиотика. Поэтика*. М.: Прогресс, 1989. С. 549.

10 Беньямин В. *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе.* М.: Немецкий культурный центр имени Гёте, «Медиум», 1997. С. 12.

11 Рансьер Ж. *На краю политического* / Перевод. с франц. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. С. 10.

12 Там же, с. 12.

13 Рансьер, *Разделяя чувственное*, указ. соч., с. 11.

14 Там же.

> «Но два этих способа сопоставлять установление материальной формы с установлением символического пространства являются, возможно, двумя обломками одной и той же изначальной конфигурации, связывающей достояние искусства с некоторым способом существования сообщества»[15].

Следуя логике Рансьера, можно сказать, что вопроса о соотношении нет вообще. Эстетика и политика – это две формы разделения чувственного.

Таким образом, лезвие инструментов политического кинематографа проходит по времени (медленный кинематограф, ремодернистский кинематограф), телу и взгляду (феминистские кинематографии), порядкам репрезентации (политический кинематограф). И то, что позволяет нам говорить о некотором единстве этих форм, – это определённые тактики и приёмы работы с кинематографическим языком. В этой связи можно сослаться на Альмиру Усманову:

> «Арсенал новой эстетики – это иная стилистика, иные способы организации повествования, иное обращение с камерой и объектом её “преследования” (выбор “точек зрения”, асинхронный звук, вообще – иные отношения между звуком и изображением)»[16].

Альмира Усманова рассуждает о феминистском кинематографе, но всё это имеет отношение к приёмам работы с кинематографическим аппаратом в рамках понятия политического кинематографа.

К вопросу о статусе изображения и образа в контексте политического кинематографа

Вопрос о том, что мы понимаем под *image*, что на русском языке одновременно означает как изображение, так и образ, всегда выступал ключевым для многих авторов и режиссёров, тексты и фильмы которых мы рассматриваем. И вопросу о природе и статусе образа и изображения в современной визуальной культуре необходимо уделять отдельные масштабные исследования. Поэтому в рамках данной работы мы ограничимся лишь кратким описанием рабочего термина, используемого в данном тексте, и обозначим ряд важных вопросов, связанных с визуальностью, репрезентацией и властью. Для того чтобы исследовать эти проблемы более глубоко, можно обратиться к работам Мартина Джея *Downcast Eyes* и Джонатана Крэри *Techniques of the Observer*. То есть не просто изучать изображения, но исследовать археологию зрения.

Производство изображений рождает водоворот визуального, где зрение становится одной из главных операций. По словам Николаса Мирзоева, «визуальная культура не есть часть культуры

---

15 Рансьер, *Разделяя чувственное*, указ. соч., с. 67.

16 Усманова А. *Политическая эстетика «женского кино» в контексте феминистской кинотеории* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://belintellectuals.eu/library/book/146/

повседневности, но и есть сама повседневность»[17]. Современный мир, пресыщенный визуальной информацией, заменяет реальный опыт присутствия, телесный опыт, на восприятие визуальных репрезентаций. Собственно, важно обозначить возрастание роли визуальных практик и культурных индустрий, производящих визуальное.

Одновременно с развитием фотографических медиумов, таких как кино и фотография, усложнением визуальной культуры введено несколько важных понятий, которые мы вычленяем вслед за Фредериком Джеймисоном. Ф. Джеймисон указывает на несколько ключевых терминов, важных для понимания концепций изображения и образа. *Во-первых*, это концепт взгляда, введённый Сартром в работе *Бытие и ничто*. Взгляд – это то, что устанавливает мои отношения с Другим. Взгляд устанавливает отношения «овеществления» (*thingification*) и объективации того, на кого Взгляд направлен. *Второй* важный момент связан, по Джеймисону, с «эпистемологическим анализом политик доминирования» у Мишеля Фуко. Фуко, среди прочего, описывает Взгляд как инструмент измерения и то, каким образом он встроен в процедуры исключения. Проблематизируется субъект видения: он распылён, и это значит, что начинают действовать механизмы производства коллективной субъективности, всегда находящиеся под оком власти и дисциплины.

И, *наконец*, наступает время, когда «социальное пространство становится полностью насыщенным культурой изображения; утопическое пространство реверсии (*"reversal"*) Сартра, гетеротопии неклассифицированного и неклассифицуруемого Фуко ... всё это было переведено в визуальное и легко узнаваемое»[18]. То есть речь идёт непосредственно о современной визуальной культуре. Об этом же пишет Ги Дебор в книге *Общество спектакля*, где изображение рассматривается как последняя форма товарного овеществления:

> «Во всей своей полноте спектакль есть одновременно и результат, и содержание существующего способа производства»[19].

Сегодня, когда многие из дискуссий сводятся к манифестации поглощённой цифровыми образами реальности, всё-таки важны рабочие определения образа и изображения. Мне кажется важным в этом смысле обратить внимание на текст Рансьера *Судьба образов* и разобраться с теми вопросами, которые ставит автор. Рассуждая о кинематографе Брессона, Рансьер даёт одно из определений образа:

---

17 Mirzoeff N. *Introduction to Visual Culture*. London and New York: Routledge, 1999. P. 3.

18 Jameson F. *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1988*. London, New York: Verso, 1998. P. 111.

19 Дебор Г. *Общество спектакля*. М.: Логос, 2000. С. 13

«Образы – это операции, которые связывают и разводят видимое и его значение, речь и её следствие, которые порождают и обманывают ожидания»[20].

Под образом, по Рансьеру, мы понимаем сходство с реальностью и игру на этом сходстве. Художественные образы – это операции, порождающие сдвиг. Важным также является термин *репрезентация*, характеризующий отношение образа и его семиотической поверхности. В данном исследовании под репрезентацией мы понимаем семиотический термин, означающий «производство и циркуляцию значения через язык»[21]. Этот термин необходим для описания взаимодействия изображения как визуальной поверхности и функционирования власти.

Однако Рансьер заостряет внимание на другом: критикуя позицию рассмотрения культуры как совокупности симуляций и симулякров, не отсылающих к реальности, он говорит о важности «отношений между целым и частями, между зримостью и сопряжённой с ней силой значения и аффекта»[22]. Выделение аффекта, как мне кажется, переводит нас в область досемиотического порядка образа, в область, включающую в себя структуры аффекта.

Многие современные теоретики (особенно феноменологической направленности) говорят о десемиотизации изображения, то есть о включении в работу изображения невидимого и нелингвистического. Изображение рассматривается не столько как семиотическая поверхность, сколько как система видимого и невидимого – образ. Семиотических инструментариев недостаточно – в работу образа включается структура аффекта. Елена Петровская указывает на то, что «аффект находится на стороне невидимого, и это подтверждается тем, что с самим изображением, а также с референтом в качестве изображённого он находится лишь в опосредованной связи»[23].

Таким образом, понимание изображения и, соответственно, образа усложняется. Для того чтобы подойти к проблеме взаимоотношений видеообразов (технический образ), существующих на стыке политического и эстетического, нам необходимо выйти за рамки семиотической поверхности производства смыслов и ввести несколько дополнительных измерений (например, измерение политэкономии изображения). В этом смысле, я полагаю, продуктивным может быть использование концепции Вилема Флюссера, описывающего сложные порядки производства и циркулирования визуальных образов. Для Флюссера важна концепция технического образа и дистрибуции. Он выделяет четыре специфических метода дистрибуции: театр, армию, научный дискурс, радио.

---

20 Рансьер, *Разделяя чувственное*, указ. соч., с. 160.

21 Hall S. (ed.) *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, 1997. P. 2.

22 Рансьер, *Разделяя чувственное*, указ. соч., с. 159.

23 Петровская Е. *Теория образа*. М.: РГГУ, 2012. С. 9.

Если не вдаваться в подробности, последняя из моделей непосредственно связана с массификацией и избыточным производством информации, следовательно, с дистрибуцией фотографического (или технического) образа. Фотография в этом смысле – это порог, складка двух информационных моделей, вбирающих в себя материальность (первичная привязанность фотографии к физическому носителю: дагеротипу, плёнке, бумаге), с одной стороны, и бесконечное репродуцирование – с другой. Флюссер говорит о фотографии как о постиндустриальном объекте. Однако несложно сделать вывод, что технический образ – это и видео, постоянно воспроизводящееся в разных каналах и являющееся элементом постинформации, эпистемологического поворота в производстве образов. Интересно, что Флюссер также описывает концептуально место фотографа (в широком смысле – производителя образа). Таким образом, Флюссер предлагает диалектическую модель взаимоотношений производителя образов и каналов дистрибуции. Это важно, поскольку формируется измерение политэкономии образа. В этом смысле программы каналов дистрибуции (газет, телевидения, сайтов) не сходятся с программами производителя образов, и, таким образом, «борьба разыгрывается прямо на её [фотографии] поверхности»[24]. Постулирование пространства визуального как пространства войны, столкновения и противоречий знакомо нам из программных текстов Годара, что делает схожими пространство технического образа Флюссера и фильмическое пространство Годара.

В рамках текста мы рассматриваем политический кинематограф, который служит поиску новых политических субъективностей и нового визуального языка для описания культурного Другого и заключает в себе конкретные саморефлексивные тактики работы с изображением на уровне производства смысла (семиотической поверхности кинематографа) и политэкономии изображения (уровень производства и распространения кинематографа). Поверхности проявления политического кинематографа находятся во многих кинематографических практиках, объединённых набором специфических тактик борьбы с объективацией Другого. Такими поверхностями могут быть медленный и ремодернистский кинематограф, активистское и протестное искусство, тактические медиа, различные формы видеоарта и феминистской кинокритики.

Я также намечаю две генеральные линии, между которыми в любом случае будет пролегать область критики, – это режимы политики и эстетики. Мы соглашаемся в определениях политики и эстетики как конфигураций опыта, способных вводить новые формы политической субъективности, с Рансьером, а также подтверждаем, что невозможно рассматривать искусство вне этих двух режимов.

24 Петровская, указ. соч., с. 229.

В рамках этой работы я восстанавливаю некоторые важные дискуссии о статусе изображения и образа и намечаю возможные исследовательские перспективы. *Во-первых*, это сама концептуальная рамка визуальных исследований: каким образом сегодня может ставиться вопрос о визуальном? *Во-вторых*, это дискуссии, связанные с десемиотизацией изображения, то есть описанием областей, не включённых в семиотическую поверхность, – структур опыта и аффекта. И, *наконец*, что является крайне важным, мы восстанавливаем теоретический горизонт для возможного обсуждения различных региональных кинематографических практик (например, группы «Что делать?»).

ФЕНОМЕН ЗАБОТЫ В ФИЛОСОФИИ ЯНА ПАТОЧКИ И МИШЕЛЯ ФУКО

Юлия Щербина[1]

Abstract

The article is dedicated to the phenomenon of care in the philosophy of such thinkers as Michel Foucault and Jan Patočka. The aim of the article is to compare two different interpretations of the ancient concept of care considering some peculiar properties of structuralism and phenomenology. Care for the soul and care of the self are basic concepts which can be interpreted not only in a line of history of philosophy but also as life strategies in a modern society. In this way, the phenomenon of care cannot be interpreted only as a moral or social notion, but also as a gate to truly philosophical and rational life. The pursuit of the truth, self-development and taking the responsibility are the main features of the care.

Keywords: care for the soul, care of the self, responsibility, truth, philosophical life.

«Бытие только тогда начинает быть,
когда ему грозит небытие».
Фёдор Достоевский

Классическая философия была основана на позиции, которая провозглашала разумное устройство мира. Ещё Гегель в лекциях по философии права утверждал, что «всё разумное действительно и всё действительное разумно». Философы того времени придерживались мнения, что они живут в «этом лучшем из миров». Однако классическая философия не могла не видеть несоответствие того, что провозглашается, реальности. И хотя многие из них отмечали этот дисбаланс, вера в разум и прогрессивное развитие общества не могли быть поколеблены. Для современности точкой невозврата стала Первая мировая война.[2] Это событие поставило философов и людей, не приобщённых к знанию, перед фактом того, что в мире существуют неоправданная жестокость, насилие; это событие заставило каждого столкнуться лицом к лицу со

[1] Юлия Щербина – студентка отделения философии факультета философии и социальных наук Белгосуниверситета (г. Минск, Беларусь).

[2] См.: Мамардашвили М. *Очерк современной европейской философии*. М.: Азбука-классика, 2012.

смертью, болью, страданием, разочарованием. Этот *разрыв* не мог не повлиять на дальнейшее развитие философской мысли.

Таким образом, классическая философия с её тягой к системности, верой в разум и просветительской интенцией уступила место современной философии, которая призвана решить те проблемы, которые предыдущая традиция оказалась не в состоянии разрешить. Теперь перед нами философия, которая обращена к человеку, его проблемам и социальному бытию. Именно эта философия тем не менее постоянно возвращается к теме кризиса, а также утверждает, что всё развитие технической цивилизации, которая привела человечество к обилию войн и насилия, является *патологичным*.[3] Эдмунд Гуссерль связывал радикальный жизненный кризис с кризисом наук;[4] Огюст Конт видел причину подобного состояния в недостатке общественного консенсуса; Маркс обращал внимание на внутреннее разложение и упадок способа производства, на отчуждение рабочего от товара, который он производит, от собственного труда в конце концов, от другого человека и человеческого рода.

В ситуации, когда человек постоянно сталкивается с проявлениями разного рода кризисов, начиная от экономического и заканчивая духовным, в ситуации, когда экзистенциализм утверждает, что человек *обречён* на свободное существование в мире, а марксизм говорит об *отчуждённом* существовании человеческого индивида, признаки того, что необходимо что-то изменить, всё более явственно проступают в ткани социального бытия. Рост числа самоубийств, ментальных болезней, бунтарство молодёжи, стирание социальных табу, домашнее насилие, ощущение потерянности, нарастающее напряжение в связи с укрепляющимися в обществе феноменами лицемерия, эгоизма, одиночества, *безразличия*, *страха*, *тревоги* – все эти симптомы современности заставляют философов обращать своё внимание на основания западной цивилизации.

Когда речь заходит об основаниях, взоры философов с неизбежностью обращаются к античной традиции, ведь именно в этот период было поставлено большинство вопросов, ответы на которые ищут до сих пор. Одним из таких вопросов, озвученных ещё Сократом, становится *проблема заботы*. Что человек должен делать, чтобы позаботиться о себе, своей душе, т. е. нравственном облике, как он может это сделать, что представляет собой феномен заботы.

Для современной философии эта тема особенно актуальна, поскольку подобное знание может помочь человеку понять как жить, что становится важнейшей точкой отсчёта его существования. К феномену заботы в своих работах обращались многие философы, в том числе представители постструктурализма и феноменологии в лице Мишеля Фуко и Яна Паточки соответственно. Учитывая про-

---

3 Паточка Я. Обречена ли техническая цивилизация на упадок и если да – почему? // Паточка Я. *Еретические эссе о философии истории*. Минск: И.П. Логвинов, 2008. С. 120–148.

4 См.: Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Минск: Харвест, 2000.

тивостояние данных течений, интересно проследить то, как понимается феномен заботы в обоих направлениях философской мысли, что может привести нас не только к сравнению двух точек зрения на феномен заботы, но и к пониманию того, насколько современная философия в состоянии разрешить те проблемы, которые оставила после себя классическая философия.

Для начала обратимся к трактовке заботы феноменологической традицией, представленной в данной статье Яном Паточкой, чешским философом, участником движения *Хартия 77*, учеником Эдмунда Гуссерля, исследователем античной традиции, философии истории и истории философии. Именно при изучении античной философии Паточка и столкнулся с феноменом заботы, которую Платон в своих диалогах детализировал как заботу о душе.

Прежде всего, необходимо отметить тот факт, что Паточка обращается к «заботе о душе» в двух основных контекстах. Первый – это рассмотрение указанного феномена в качестве ядра европейской традиции в рамках феноменологического принципа созерцания.[5] В данном контексте философ различает три основных аспекта заботы о душе: забота о душе как онтологический проект, забота о полисе и забота о душе как внутренняя жизнь. Второй контекст связан с развитием европейской истории[6] и влиянием заботы о душе на её течение. Однако в обоих случаях можно утверждать, что забота о душе является жизненным принципом, в рамках которого определяющим фактором выступает движение истины,[7] т. е. способность ставить истину выше собственной жизни.

Говоря о душе как ядре европейской традиции, необходимо отметить её связь с принципом созерцания. Следует также повториться, что забота о душе – это движение истины. По Паточке, стремление к истине неразрывно связано с философией, а значит, вопрошанием и обоснованием. На этом пути человек «заново проблематизирует каждый полученный результат»[8]. Если он стремится к достижению универсального обоснования и созерцания именно таким способом и утверждает их в качестве необходимого требования, т. е. такого требования, которое выполняется вновь и вновь с одинаковой настойчивостью, «человек обретает новую установку по отношению к истине»[9]. В связи с этим мышление играет сущностную роль. Оно является действием, посредством которого человек *преобразует* себя в подлинную самость, творит сам себя,

---

5 См.: Прилуцкий П. Предисловие переводчика // Паточка Я. *Европа и пост-Европа. Постъевропейская эпоха и её духовные проблемы*. Минск: И.П. Логвинов, 2011. С. 8–13.

6 Паточка, *Обречена ли техническая цивилизация*, указ. соч. Забота о душе в данной работе выступает как один из принципов философии истории Яна Паточки.

7 Движение истины, равно как движение репродукции и укоренения, выступает не чем иным, как движением человеческой экзистенции, определяющей поведение человека.

8 Паточка, *Европа и пост-Европа*, указ. соч., с. 83.

9 Там же.

сам себя находит. Мышление направлено к истине, которую оно воспринимает, и происходит в душе, являясь её неотделимой частью. Наравне с мышлением путями воздействия души на саму себя также могут быть названы эмоции и вожделение. Однако в последних двух случаях воздействие происходит более неопределённо и расплывчато.

> «Мышление важно как позитивный, определяющий, обогащающий орган заботы о душе, орган её бытия благой, её совершенствования, возрастания уровня её бытия. …Мы можем понять душу, постигнуть и увидеть её сущность только тогда, когда мы о ней заботимся».[10]

Забота о душе протекает в форме вопрошающего мышления, что объясняет тот факт, что философия является центром заботы о душе, так как она зародилась и развивалась на основе вопрошания и обоснования. Это вопрошание принимает форму *разговора*, который не может быть завершён, в ходе которого человек подвергает проблематизации самого себя. Эта неполнота, незавершённость, позволяет душе осознать своё незнание, а значит, приобрести опыт бытия. Таким образом, в душе сочетаются единство и раздвоенность, постоянство и текучесть, точность и размытость.

В соответствии с этим забота о душе есть открытие двух областей, в которых она движется. Первая область – это сфера *doxa*, мнения, повседневного, обыденного; это душа «неопределённой непосредственности»[11]. Она не имеет чётких контуров и границ, она расплывчата и неопределённа. Вторая область – это сфера исследования; это душа вопрошающая и рефлексивная. Её границы чётко определены, она чиста и точна.

Таким образом, душа, заботящаяся о себе, находится в движении от неопределённой непосредственности к рефлексии, которая ограничивает себя. «В этом движении и заключается философия, в то время как само это движение и есть действительность».[12] Потому заботу души о самой себе можно разделить на три основных аспекта:

- забота о душе как онтологический проект;
- забота о полисе, то есть государстве;
- забота о душе как внутренняя жизнь.

Выделенные аспекты одновременно являются и важнейшими характеристиками заботы о душе.

В качестве ***онтологического проекта*** душа рассматривается как движение, имеющее власть над собой. Она является перводвижением и одновременно источником любого движения. Душа – это тот принцип, который контролирует изменение. Она есть движение, которым можно овладеть. И это овладевание, превращение себя в устойчивое преобразование или же, наоборот, отказ от вся-

---

[10] Паточка, *Европа и пост-Европа*, указ. соч., с. 85.
[11] Там же, с. 87.
[12] Там же, с. 88.

кого воспитания, что приводит к неопределённости, и есть забота о душе.

Поскольку душа понимается как движение и одновременно его источник, она не может пониматься исключительно как индивидуальная душа человека, что приводит нас к представлению, что душа имеет космологическое происхождение, которым она обязана «небу, космосу»[13], в то время как индивидуальная душа зиждется на мировой душе. Таким образом, в рамках онтологического проекта забота о душе представляется теорией движения.

> «Душа – это то, что само себя определяет к своему бытию и тем самым направляет себя к закономерному становлению, или бытию, либо, напротив, к упадку и утрате бытия».[14]

Тем самым утверждается, что душа – это то, для чего имеют смысл добро и зло. Она представляет собой движение, а значит, путь, характерный и для созерцания. Для философской работы это значит постоянное вопрошание, но вопрошание, которое фактически не может быть удовлетворено и никогда не приводит к окончательному ответу. В противном случае, при достижении последней точки и истины, достижении совершенства знания, прекращается развитие, а значит, и движение, то есть душа погибает.

Таким образом, забота о душе устраняет всякую наивность, и человек, в том числе и философ, отправляется на поиски «добра и созерцательной ясности обо всём, что он думает, говорит и делает»[15], что приводит нас к заботе о полисе, государстве.

Рассуждая о заботе о душе ***в рамках полиса***, Паточка говорит о том, что само общество одухотворено движением душ его членов. Душа вообще сравнивается с полисом, она представляется сложным строением, чем-то постоянным, «имеющим части, т. е. моменты, которые в одно и то же самое время противодействуют и взаимодействуют»[16]. Это постоянное напряжение сил приводит душу в движение. Невидимые душевные тенденции и силы показывают себя как внешние сословия и классы.[17]

Таким образом, можно сказать, что государство, полис и душа взаимно влияют друг на друга. Забота о душе становится одновременно заботой о государстве, в то время как государство обеспечивает заботу о душе. Забота о душе, в свою очередь, будучи проявлением движения истины, предполагает постоянное напряжение, стремление к лучшему, справедливому государству, новому обществу. Духовные люди, философы, способные благодаря заботе о душе созерцать благо, становятся центром, вокруг которого движется государство. Это центр, из которого возможен подъём и сопротивление упадку. Забота о душе в данном случае также пред-

---

[13] Паточка, *Европа и пост-Европа*, указ. соч., с. 91.
[14] Там же, с. 92.
[15] Там же, с. 93.
[16] Там же, с. 96.
[17] См.: Платон. *Государство. Законы. Политик*. М.: Мысль, 1998.

полагает и пробуждение мужества в стремлении позаботиться о полисе. Это значит, что человек, заботящийся о своей душе, способен преодолевать в своём движении к истине инстинкт самосохранения, подвергать свою жизнь опасности во благо государства.[18]

Однако забота о душе не может ограничиваться лишь заботой о полисе, одновременно она представляет собой и ***внутреннюю жизнь человека***. Забота о душе помогает человеку самоопределиться по отношению к бытию или небытию, добру и злу, она возникает для человека из его понимания себя как свободного существа, которое движет само себя. Забота о душе как внутренняя жизнь заключается в том, что человек *сам осуществляет себя* посредством мышления, проходит свой путь, двигается и познаёт. В данном случае забота о душе представляется овладением самим собой. Немаловажную роль при этом играет и связь заботы о душе с ответственностью. По Паточке, изначально в человеке доминирует оргиастическое, т. е. иррациональное нерефлексивное начало, представляющее собой неупорядоченную активность. С одной стороны, оргиастический опыт даёт человеку возможность возвыситься над обыденным. С другой же стороны, он приводит человека к упадку, поскольку человек теряет себя в демоническом экстазе, растворяется в нём. В ходе истории человек подчиняет оргиазм – посредством интериоризации – ответственности. Он никогда не может быть устранён или подавлен полностью, но может быть *подчинён* посредством вопрошания. Именно в процессе вопрошания и возникает забота о душе, которая таким образом оказывается неразрывно связанной с ответственностью. Это «индивидуальная, свободная и ответственная душа, которая выбирает себе судьбу и удерживает в своей глубине дисциплинированный сакральный оргиазм»[19].

Можно сказать, что именно забота о душе как внутренняя жизнь показывает чёткую связь между всеми тремя аспектами данного феномена: онтологический проект задаёт основную характеристику души (движение), полис представляется проекцией души, а значит, забота о государстве одновременно является и заботой о душе. Забота об индивидуальной душе осуществляется посредством приведения оргиазма в соответствие с ответственностью, а дисциплинируя иррациональное, мы становимся способны построить рациональное справедливое государство.

Таким образом, забота о душе представляется разноплановым феноменом, который может быть представлен в нескольких основных аспектах, связанных с целым бытия, государством и само-

---

18 Подробнее о т. н. «даре смерти» см.: Деррида Ж. Секреты европейской ответственности // Паточка, *Европа и пост-Европа*, указ. соч., с. 166–203.

19 Хватик И. «Забота о душе» Яна Паточки в «нигилистическом» мире // *Ян Паточка и идея Европы: восточно- и центрально-европейские контексты:* сб. статей; под ред. П. Барковского, Л. Ильюшиной, О. Оришевой, О. Шпараги. Вильнюс, 2011. С. 166.

углублением. Однако феноменологическая трактовка феномена заботы не является единственной, что обращает наше внимание на постструктуралистскую традицию. Последняя представлена Мишелем Фуко, французским философом, изучавшим дисциплинарное общество и его особенности, который обратился к феномену заботы о себе в лекциях «Герменевтика субъекта», опубликованных в 1982 году.

В основном Фуко ведёт речь о т. н. заботе о себе, являющейся условием, благодаря которому становится доступна философская жизнь. Однако забота о себе также является и основой рационального поведения в «любой форме активной жизни, стремящейся отвечать принципу духовной рациональности»[20]. В своём исследовании французский мыслитель в основном обращается к античной традиции в лице Платона и говорит, прежде всего, о понятии *epimeleia*. Именно данное понятие становится отправным пунктом размышлений философа.

Epimeleia рассматривается в трёх основных направлениях. Первое берёт данный феномен как некое отношение к самому себе, другим, ко всему. Второе представляет его в качестве заботы о том, что ты делаешь, думаешь, включая сюда и наблюдение. Третье утверждает *epimeleia* как свод законов, определяющих формы рефлексии. Фуко противопоставляет самопознание и заботу о себе, пытаясь понять, почему последняя была оставлена без внимания, в то время как первое стало одной из основных установок западной традиции. Следует отметить, что заботу о себе мыслитель связывает со стремлением к истине, истиной как таковой. Именно поэтому данный феномен тесно переплетается с философией и духовностью.

Таким образом, можно выделить два основных измерения трактовки заботы о себе. Первое условно можно назвать *гносеологическим*, т. к. в нём забота о душе рассматривается в тесной связи с самопознанием и стремлением к истине. Второе может быть названо *политическим* постольку, поскольку связывает феномен заботы с политической властью.

Говоря о ***гносеологическом измерении***, необходимо отметить, что забота о себе тесно переплетается с самопознанием и стремлением к истине. Забота о себе – это забота субъекта о самом себе, которая связана с духовностью. Фуко пишет, что «обладание истиной не является неотъемлемым правом субъекта»[21]. Чтобы достичь истины, субъект должен *преобразовать себя*, стать чем-то иным. Ценой постижения истины является обращение субъекта. Далее, истина не может существовать без обращения или преобразования субъекта. Она осуществляется посредством движения любви или работы над собой. В результате постижения истины происходит её возвращение к субъекту.

---

[20] Фуко М. Герменевтика субъекта // *Социо-логос*. 1991. С. 202–241.

[21] Фуко, указ. соч., с. 209.

Таким образом, чтобы осуществить познавание истины, субъект должен преобразовать себя, обратить себя в нечто иное. Этот процесс и будет заботой о себе. Тем не менее самопознание не тождественно заботе о себе, оно находится с ней в отношении пересечения. Это значит, что в одних ситуациях самопознание может выступать в качестве заботы о себе, а в других оба феномена выступают раздельно. Помочь понять, когда самопознание не является тождественным заботе о себе, может ***политическое измерение*** феномена заботы.

«Забота» – это феномен, всегда направленный на Другого,[22] в качестве которого может выступать сам человек, другой человек, государство. По Фуко, забота о себе является стремлением осуществлять политическую власть над другими людьми. Заботясь о самом себе, человек сможет заботиться о других: «Я проявляю заботу о себе, чтобы суметь заботиться о других»[23]. Но, проявляя заботу о себе, человек совершает благо, а значит, заботится и о полисе, гражданином которого является.

> «Человек находит спасение в той мере, в какой её находит государство, и в той мере, в какой государству позволили спастись, проявив заботу о себе»[24].

Однако интересен тот факт, что «Фуко представляет субъекта, который не просто пассивно формируется властью, но способен активно участвовать в создании собственной субъективности»[25]. Это значит, что субъект, осуществляющий заботу о себе, а следовательно, и заботу о государстве, является активным, познающим и конструирующим себя.

В данном контексте уместно упомянуть феномен парресии постольку, поскольку он также раскрывает связь заботы о себе и самопознания. Парресия – это акт говорения, одной из характерных черт которого является угроза жизни говорящего. Человек провозглашает истину, несмотря на тот факт, что из-за этого действия он может умереть. Это – своеобразное жертвоприношение. Парресия является связующим звеном между заботой о себе и самопознанием, поскольку, *во-первых*, осуществима только в рамках полиса, т. е. публичного пространства, и, *во-вторых*, предполагает ответственность человека за свои слова и поступки.

> «Правда того, что он [человек] говорит, должна обнаруживаться в его поведении и образе жизни»[26].

---

22 См. статью *Забота* в: *Философия: Энциклопедический словарь*; под ред. А.А. Ивина М.: Гардарики, 2004. С. 111–112.

23 Фуко, указ. соч., с. 214.

24 Там же, с. 214.

25 Schulzke M. Mari Ruti, Reinventing the Soul: Posthumanist Theory and Psychic Life (review) // *Foucault studies* [Electronic resource] 2010. Mode of access: http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3075/3178. Date of access: 09.05.2012, p. 2.

26 Фуко, указ. соч., с. 220.

И *в-третьих*, с помощью парресии субъект имеет возможность осуществить и преобразовать себя, с чем мы сталкиваемся и в самопознании, и в заботе о себе.

Таким образом, можно сказать, что гносеологическое и политическое измерения феномена заботы тесно связаны. Кроме того, говоря обыденным языком, можно сказать, что, реализуя заботу о себе в политике, публичном пространстве, человек также и познаёт себя, проверяя глубину своего мужества в провозглашении истины.

Ознакомившись с представлениями о феномене заботы с разных точек зрения, предпримем попытку выявить общее и специфическое двух интерпретаций.

Как сказано выше, существует множество трактовок феномена заботы, однако наиболее яркими являются феноменологическая и постструктуралистская интерпретации. Представленные Яном Паточкой и Мишелем Фуко соответственно, они выявляют наиболее характерные черты феномена заботы.

Сопоставляя две различные трактовки указанного феномена, необходимо отметить тот факт, что и Паточка, и Фуко обращаются в своих исследованиях к античной традиции, и в частности к творчеству Платона. Несмотря на то что Паточка говорит о «заботе о душе» (опираясь в основном на диалоги *Апология Сократа*, *Федон* и *Государство*), а Фуко обращается к «заботе о себе» (диалог *Алкивиад*), наиболее существенной точкой схождения двух философов в интерпретации феномена заботы становится тот факт, что оба говорят о том, что забота даёт человеку возможность вхождения в подлинно философскую (у Паточки) и духовно-рациональную (у Фуко) жизнь. Забота предполагает гносеологическое измерение, поскольку она основана на мышлении и вопрошании, самопознании. Но она также является и неотъемлемой частью политической жизни, поскольку именно в ситуации «выхода» в публичное пространство человек сталкивается с тем, что забота предполагает не только заботу о себе или о своей душе, но и попечение о Другом. Причём этим «Другим» может выступать как другой человек, так и всё государство в целом. Кроме того, оба философа утверждают, что посредством заботы человек преобразовывает, конституирует себя, и связывают это со стремлением (движением) к истине.

Таким образом, общим для двух интерпретаций феномена заботы выступает:

1) обращение к античной традиции в лице Сократа и Платона;

2) понимание заботы как неких «врат», дающих доступ к философской жизни посредством преобразования человеком самого себя и стремления к истине;

3) тесная связь феномена заботы с политическим пространством: осуществляя заботу о себе (о душе), гражданин также осуществляет и заботу о государстве.

Что касается специфических черт указанных трактовок, то можно сказать, что они различаются по нескольким направлениям. *Во-первых*, интерпретации различаются по «предикату»: мысли-

тели рассматривают не просто заботу, но заботу о душе и заботу о себе. При этом забота о себе включает и заботу о душе. То есть можно сказать, что Паточка рассматривает более узкий феномен по сравнению с Фуко. Можно предположить, что именно за счёт включения заботы о душе в заботу о себе две трактовки оказываются схожими в фундаментальных основаниях исследуемого феномена.

Во-вторых, различен контекст рассмотрения данного явления. Ян Паточка рассматривает заботу о душе как ядро европейской традиции, особый феномен, являющийся основополагающим для европейского мышления и играющий важную роль в исторической динамике. Фуко же анализирует заботу о себе в контексте конструирования человеком собственной субъективности:

> «Наконец, я попытался исследовать – это то, чем я занимаюсь сейчас, – как человек сам превращает себя в субъекта»[27].

В-третьих, различия проходят по масштабу исследования. Ян Паточка характеризует заботу о душе не только как индивидуальный феномен, но и как онтологический, рассматривая не только человеческую, но и мировую душу, которая принадлежит космосу. Фуко же затрагивает только индивидуальную душу человека и её связь с социальным. Таким образом, можно сказать, что феноменологическая и постструктуралистская интерпретации имеют как общие, так и специфические моменты, однако сходятся в наиболее важных положениях.

Возвращаясь к проблеме, артикулированной в начале статьи, необходимо отметить, что феномен заботы, предполагая доступ к рациональной жизни, вхождение в неё, открывает для человека новые перспективы существования, возвращая нас не только к вопросу свободы выбора, но и к тому, насколько человек способен взять на себя ответственность за свой выбор. Несмотря на то что некоторые интерпретаторы делают особый акцент на даре смерти, на самопожертвовании человека, который заботится о своей душе/о себе, «заботиться» и «осуществлять заботу» значит не только проговаривать истину, что особенно важно для философа, но и поступать в соответствии с этой истиной. Феномен заботы предполагает не только его осмысление, размышление и рефлексию над индивидуальным и социальным бытием, но и действия по преобразованию самого себя, а следовательно, и общества.

---

27 Грицанов А.А. *Мишель Фуко*. Минск: Книжный дом, 2007. С. 313.

ИЗОБРЕТЕНИЕ ФОТОГРАФИИ. ФОТОГРАФИЧЕСКИЙ МЕДИУМ КАК ПОРОЖДЕНИЕ И СПОСОБ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ КУЛЬТУРЫ МОДЕРНА

Алина Новик[1]

Abstract

In the article the author comes to the conclusion that photography is a typical example of «a great invention» that could be called «products of their time» providing a detailed account of mobility, a key concept of modernity, as well as characterizing some special features of positivism – the prevailing scientific-philosophical paradigm of the time. The second main observation of the article is that the appearance of photography was accompanied by a change in «high» art, which attempted to match the novelty that the former had introduced. On canvases of this time (especially impressionist) the fragment of reality made its appearance. Photography inspired art to become more realistic; it opened artists' eyes to a world full of small things, many of which had been overlooked by most of the predecessors.

Keywords: invention of photography, modernity, «modern vision», mobility, fragment, Romanticism, positivism.

Изобретение фотографии: час открытия

«The advent of modern times dates
from the moment the first daguerreotype
appeared on the scene».
Carlo Rim

Как писал Вальтер Беньямин: «В течение значительных исторических временн*ы*х периодов вместе с общим образом жизни человеческой общности меняется также и чувственное восприятие человека. Способ и образ организации чувственного восприятия человека – средства, которыми оно обеспечивается, – обусловлены не только природными, но и историческими факторами»[2]. Попробуем же уяснить, в чём заключается связь фотографии с породившей её эпохой.

---

1 Алина Новик – выпускница программы «Медиа и коммуникации» Европейского гуманитарного университета (2012), магистрант факультета истории искусств Европейского университета в Санкт-Петербурге (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

2 Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. *Произведение искусства в*

Уильям Генри Фокс Тальбот и Жозеф Нисефор Ньепс совместно с Луи Жаком Манде Дагером, независимо друг от друга, практически одновременно изобрели фотографию. Это нередко ставит в тупик тех, кто впервые сталкивается с историей её изобретения: обычно у изобретения один изобретатель, и даже если их было больше, мы как бы по умолчанию ожидаем, что изобретатели работали сообща, с единым набором идей – словом, вместе.

Собственно, так и было в случае Дагера и Ньепса, однако англичанин Тальбот приходит к изобретению фотосъёмки не просто отдельно от них, но и другим путём. Французы работали над созданием того, что впоследствии получило название *дагеротипа* – изображения, закреплённого на шлифованной металлической пластине, за что его и окрестили «вечным зеркалом, сохраняющим отпечатки». Англичанин Тальбот стремился закрепить изображение на бумаге, он изобретает *калотип*, или, как его ещё называют по аналогии с дагеротипом, *тальботип*. Ключевое отличие между техниками состоит в том, что изготовление калотипа предусматривает негативно-позитивный процесс, который позволяет тиражировать снимки, в то время как дагеротип представляет собой уникальное изображение и не поддаётся воспроизведению.

Несмотря на то что изобретатели стремились к одной цели, они открыли две в корне различающиеся между собой техники. И хотя французские исследователи указывают на низкую художественную ценность калотипов (в сравнении с дагеротипами), а англичане настаивают на том, что именно калотипия, предусматривающая возможность копировать изображение, явилась прототипом современной фотографии, в то время как дагеротипия выступала «тупиковой» ветвью её развития, и Тальбот, и Дагер с Ньепсом вошли в историю фотографии как её изобретатели.

Фотография распространилась быстрее и шире любого другого медиума. Практически с самого своего появления фотография использовалась и в науке, и в искусстве: несмотря на то что изначально фотографию не считали самостоятельным видом искусства, многие художники использовали её как инструмент при создании своих работ. Сегодня же различные виды фотографии используются повсеместно: в новостях, прессе, рекламе, топографических исследованиях, медицине и криминологии, и это не говоря уже о любительских съёмках, семейных альбомах и туристической фотографии.

Этот список можно продолжить, однако хотелось бы подробнее рассмотреть ситуацию с криминологической фотографией, поскольку на сегодняшний день именно она представляет особый интерес. Некоторые исследователи связывают её появление с использованием других видов фотографии, для того чтобы зафиксировать и сохранить идентичность, указывая, в частности, на объёмы использования фотографии в документах, удостоверяющих лич-

---

эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 32.

ность. Фотографическое изображение способствует пониманию идентичности человека как его социальной идентичности, а значит, и участвует в рождении индивида в современном смысле этого понятия.[3]

Глядя на современный мир, уже не мыслимый без фотографии, мы соглашаемся, что заслугу её изобретателей сложно переоценить, при этом часто забывая, в чём состоит эта заслуга. Дело в том, что Тальбот и Ньепс с Дагером – это далеко не все, кто работал над изобретением фотографии; более того, этими тремя именами не ограничивается список тех, кто в итоге её *изобрёл*.

Людей, которые почти в одно и то же время пришли к созданию той или иной фотографической техники, в Европе было как минимум около двух десятков (один из них, француз Ипполит Байяр, даже сымитировал с помощью фотографии собственное самоубийство, а в комментарии к изображению, написанном в форме предсмертной записки, объяснил свой «отчаянный поступок» тем, что правительство, благосклонное к Дагеру, отказало Байяру в какой бы то ни было поддержке). И тут не идёт речь о присвоении чужих заслуг – эти люди действительно сумели добиться закрепления фотографического изображения совершенно разными способами. Тальботу, Дагеру и Ньепсу лишь повезло сделать это раньше остальных и, что даже важнее, отстоять своё право на это первенство.

Но почему столько людей в одночасье и, в чём мы уже успели убедиться, независимо друг от друга взялись за фотографические опыты? Вальтер Беньямин писал, что «в момент, когда пробил час открытия, это почувствовало сразу несколько человек; независимо друг от друга они стремились к одной цели: сохранить изображение»[4]. Но что это за *час* и почему он *пробил* именно в конце первой половины XIX века?

Ответ кроется в характеристиках самой этой эпохи: если мы говорим о фотографии как о медиуме, мы должны упомянуть, как и, главное, почему этот медиум был изобретён. Джеффри Бэтчен (Geoffrey Batchen) писал, что природа политической и культурной идентичности фотографии зачастую недвусмысленно сводится к природе её истоков.[5] Вероятно, и ранний период существования фотографии неслучайно совпал с эпохой романтизма. Сами романтические идеи способствовали творческому поиску и пересмотру ценностных установок. Романтизм как эстетика породил новые, несвойственные ранее искусству формы. Именно в это время зарождается эстетика фрагмента. Романтики ценили фрагмент за то, что он, априори открытый, был как бы «вмонтирован» в мир. Фрагмен-

---

[3] Gunning T. Tracing the Individual Body: Photography, Detectives, and Early Cinema // L. Charney, V.R. Schwartz (eds.) *Cinema and the Invention of Modern Life*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 23.

[4] Беньямин В. *Краткая история фотографии* // Беньямин, указ. соч., с. 66.

[5] Batchen G. *Burning with Desire: the Conception of Photography*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1997. P. 18.

тарная форма допускала относительную свободу творца, его отказ от устоявшихся правил и канонов.

Фотография как фрагмент. Фрагмент как романтическая форма

Фрагменты, как известно, бывают двух видов: они могут быть порождением либо обстоятельств, либо авторской стратегии. Говоря о фрагментарности романтического искусства, мы, конечно, имеем в виду стратегию автора, однако сейчас нам скорее важно понять, почему он к ней прибегает. Романтики использовали фрагмент для того, чтобы показать, что есть нечто, что не поддаётся фиксации – изображению, описанию, – что-то динамичное и бесконечное.

Само романтическое мироощущение – это, по выражению Людвига Уланда, видение беспредельного в конечном. Если классическое искусство настаивало на конечности, то романтизм, напротив, основывается на стремлении к бесконечному, и фрагмент – это как раз та форма, с помощью которой можно воплотить в жизнь идеи и цели романтической эпохи. В отношении же фотографии термин «фрагмент», как правило, не используют, и происходит так, на мой взгляд, именно потому, что фотография фрагментарна *изначально* (чего нельзя сказать о литературе, музыке или живописи). Понятно, что в фотографии очень важны *границы* кадра, но ясно также и то, что образ может за них выходить; зритель может *додумать* опущенное, равно как и читатель – в ситуации с литературным фрагментом, и слушатель, если мы говорим о фрагменте музыкальном.

С появлением фотографии изменилось и высокое искусство. Изобразительному искусству и литературе пришлось подражать фотографии, пытаясь различными путями достичь новизны, которую она привнесла.[6] На полотнах того времени (в частности, импрессионистов) всё чаще начал появляться фрагмент реальности, а не её центр. Фотография сделала искусство более реалистичным: она открыла творцам мир, полный мелочей, на многие из которых, возможно, никто из их предшественников никогда не обратил бы внимания. Примечательно, что и литература того времени также характеризуется романтической поэтикой фрагмента. Более того, сам термин *малая проза* появился именно в XIX веке, то есть практически одновременно с изобретением фотографии.

Другой характерной чертой романтических произведений можно назвать доступность литературного языка, поскольку романтизм противопоставлял себя Просвещению, в том числе и в плане словесности: язык романтических произведений был простым и естественным. Ещё одной чертой романтической литературы явилось стремление к точности в описании, что также в не-

[6] North M. Mechanical Recording and the Modern Arts // *Camera Works. Photography and the Twentieth-Century Word*. New York: Oxford University Press, 2005. P. 3.

которой степени отсылает к идее документальности, *фотографичности*. Обе эти тенденции характерны для литературного фрагмента до сих пор, хотя этот жанр оформился именно во времена романтизма. Важным представляется отметить, что «реалистическое повествование как жанр западноевропейской литературы … является “после-образом” (*after-image*) реальных социальных практик и напряжений торгово-купеческой активности становящегося капитализма»[7]: предпосылками возникновения формы реалистического повествования явились формальные эффекты денежной экономики, рыночная система и возникновение феномена социальной мобильности.

Фотография и феномен мобильности: изобретение модернистского видения

Идея фрагментарности, фрагмента, в то время словно висела в воздухе, что уже отчасти объясняет массовое стремление «остановить мгновенье». Однако Тальбот, Ньепс, Дагер, а также Байяр и все те, кому удалось в итоге открыть какой-либо из практических методов фотографирования, несмотря на все затраченные усилия, в сущности, *не изобретали ничего нового*: чувствительность солей серебра к воздействию света немецкие учёные Шульце и Шеле, а также житель Женевы Жан Сенебье и англичанин Уильям Луис обнаружили ещё в XVIII веке.[8]

Ещё в 1802 году была опубликована статья Хамфри Дэйви, в которой он описывал совместные с Томасом Уэджвудом эксперименты. Они занимались тем, что обмакивали лоскутки кожи в раствор соли серебра, прикладывали к ним образцы различных растений и клали их на свет. На коже появлялось изображение, которое, правда, быстро темнело, пока совсем не исчезало. Известно также, что сам Уэджвуд научился получать отпечатки предметов, прикладывая их к листку светочувствительной бумаги.[9] То есть об этом эффекте было известно уже давно, однако он не был по-настоящему востребован до тех пор, пока миру не понадобилась сама фотография. Изобретение фотографии в этом плане сравнимо с изобретением Иоганном Гуттенбергом печатного станка. Известный своей неординарностью канадский социолог Маршалл Маклюэн даже назвал печатную книгу «продуктом нового применения винодельческого пресса»[10], поскольку Гуттенберг *ничего не изобрёл* в том смысле, что при создании станка он лишь объединил техники, к тому времени уже хорошо известные и применяемые в разных областях, в том числе и в виноделии.

---

7 Горных А.А. Повествовательная и визуальная форма: критическая историизация по Фредрику Джеймисону // *Топос*. 2002. № 4. С. 107.

8 Бажак К. *История фотографии. Возникновение изображения* / Перев. А. Кавтаскина. М.: АСТ, Астрель, 2006. С. 15–16.

9 Бажак, указ. соч., с. 16.

10 Маклюэн М. *Галактика Гуттенберга*. Киев: Ника-центр, 2003. С. 225.

Есть и другие примеры великих изобретений, которые вполне можно назвать продуктами своего времени. В их числе оказалась и железная дорога, которая, как и фотография, была изобретена в эпоху модерна. Появление железной дороги воплотило в жизнь идею о *разрушении прежнего опыта времени и пространства посредством скорости*,[11] идею, раскрытую в романтической литературе. Становится понятным, что расстояние, как писал Зигмунт Бауман, это не данность, а социальный продукт, а потому протяжённость расстояния зависит именно от скорости, с которой мы его преодолеваем.[12] Развитие в это время транспорта, ставшее возможным с изобретением парового двигателя, порождает сам концепт *мобильности*, один из ключевых для модерна.

Интересно также, что именно в это время оформляется феномен массового туризма. Рост промышленных городов способствовал формированию среднего класса, а новые виды транспорта упростили дальние поездки. Один исследователь назвал туризм и фотографию близнецами, *modern twins*: появившись почти одновременно, всю свою историю они понимались во взаимосвязи, поскольку фотография является значительной составляющей современной культуры путешествий.[13] Практически с тех самых пор фотография «придаёт путешествию форму»[14], определяя, где турист должен остановиться, чтобы сделать снимок. Фотокамера при этом может рассматриваться как актор, который не только не зависит от субъекта (фотографа), но и влияет на него.

Среди технических факторов мобильности важную роль играли способы передачи информации, не предполагавшие физического перемещения,[15] а потому не менее знаковым явилось изобретение телеграфа в эту же эпоху. Изобретение в середине XIX века скоростного транспорта, способа мгновенно отправить сообщение и, наконец, фотографии изменило не только мир, но и восприятие его современниками этих научных достижений. Сам термин модерн (*modernity*) в этой ситуации отсылает скорее к изменению характера опыта (*change in experience*), задаваемого условиями эпохи, нежели к самому временному отрезку.

> «Новая конфигурация опыта была сформирована под воздействием многих факторов, которые напрямую зависели от изменений в производстве в ходе индустриальной революции».[16,17]

---

11 Gunning, op. cit., p. 15–16.

12 Бауман З. *Глобализация. Последствия для человека и общества*. М.: Весь мир, 2004. С. 24.

13 Larsen J. Geographies of Tourist Photography: Choreographies and Performances // J. Falkheimer, A. Jansson (eds.) *Geographies of Communication. The Spatial Turn in Media Studies*. Göteborg: Nordicom, 2006. P. 241.

14 Urry J. The tourist gaze. London: Sage, 2002. P. 128.

15 Бажак, указ. соч., с. 26.

16 Gunning, op. cit., p. 15.

17 Перевод мой. – *А. Н.*

Среди этих факторов следует назвать и зарождение позитивистского движения, выступающего за научный подход к явлениям жизни, что также совпало со временем изобретения фотографии.

Фотография как способ производства позитивистского знания о мире

Позитивизм основывался на идее *демистификации*, одной из основополагающих в модерне. Модерн «очищает» мир от всякой магии, мистики, иллюзии; проект демистификации «сжимает» мир до его видимой наружности, до его обозримых качеств. Согласно мысли, сформулированной в эпоху Просвещения и переформулированной позже позитивистами, позитивизм видел мир «урезанным» по критерию обозримости (*visibility*). Иначе говоря, мы можем знать лишь то, что мы видим.[18] Для того чтобы «сжать» реальность до набора объективных фактов, позитивизму понадобилась соответствующая форма репрезентации, какой и стала фотография. И первое время после своего появления на свет фотография понималась исключительно как форма репрезентации – и исключительно в её неразрывной (как считалось) связи с позитивизмом. Ни о какой художественной ценности не было и речи.

Основой этой связи можно назвать *«тривиальный реализм»* фотографии, то есть присущие ей свойства, которые позволяют рассуждать о фотографии как *языке нейтрального наблюдения*. Фотографию интерпретировали в дискурсе её реалистических качеств, благодаря которым о ней можно рассуждать как о *машине по производству позитивистского видения*. Даже название первой фотокниги Тальбота, *The Pencil of Nature*, отсылает нас к представлениям о фотографии исключительно как о средстве репрезентации мира[19] и, можно предположить, о соответствии в данном случае знака референту.

Конечно, крайне дерзко утверждать, что фотография была изобретена по заказу учёных-позитивистов. Но если учитывать тот факт, что Фокс Тальбот, будучи хорошим ботаником, так и не научился хорошо рисовать и, вероятно, в том числе и поэтому стремился к изобретению фотографического метода, вышепреведённая идея уже не кажется столь абсурдной. В то же время совершенно очевидна связь появления фотографии с романтическими идеями, присущими тому времени.

Пожалуй, правильнее будет сказать, что появление фотографии обусловливалось целым комплексом причин, сформировавшихся в эпоху модерна. Её появление, широкое использование (несмотря на дороговизну), стремительный рост популярности – всё это неслу-

---

18 Slater D. Photography and Modern Vision: The Spectacle of 'Natural Magic' // C. Jenks (ed.) *Visual Culture*. London: Routledge, 1995. P. 220.

19 Ibid., p. 221.

чайно. Фотография не просто «родилась под счастливой звездой»[20], как об этом писал Зигмунд Кракауэр. Это «рождение» было закономерным. В то же время не стоит забывать, что, будучи продуктом модерна, фотография в итоге и сама на эту эпоху существенным образом повлияла.

[20] Кракауэр З. Фотография // *Природа фильма: Реабилитация физической реальности*. М.: Искусство, 1974. С. 27.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Contribution should be addressed to journal.topos@ehu.lt. It can be presented in English, French, Russian and Belarusian and should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in .doc or .rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5-7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, e-mail). Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word. (e.g. according to 3. Wiehl).

Citations and literature shuld be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.